Biblioteca de teología

Josef Schmitz

Filosofía de la religión

BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA

PANORAMA ACTUAL DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

9

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Por JOSEF SCHMITZ

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1987

JOSEF SCHMITZ

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1987

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de la obra de
JOSEF SCHMITZ, *Religionsphilosophie*,
Patmos Verlag, Düsseldorf 1984

ISBN 84-254-1525-X

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 35.558-1986 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA — Nápoles, 249 — 08013 Barcelona

Índice

Prólogo

En la situación actual la religión ofrece ciertamente un cuadro desconcertante a todas luces. La yuxtaposición a escala mundial de religión y de irreligiosidad o de crítica a la religión implica el mutuo cuestionamiento de los hombres religiosos y de los no religiosos. Y dentro del campo de la religiosidad cabe consignar procesos totalmente opuestos: la desaparición de la substancia religiosa dentro de las religiones institucionalizadas y el renovado y creciente interés por las experiencias religiosas fuera de tales instituciones. Se advierte asimismo la pérdida de relevancia de las religiones en la civilización occidental y la nueva importancia política de las religiones en el marco de los países en vías de desarrollo.

Este cuadro desconcertante no justifica sin embargo en modo alguno el juicio de que la religión es una antigualla en trance de desaparición, resto de épocas pasadas de la humanidad que ha dejado de servir a un objetivo humano, y que tiene que desaparecer de la superficie porque representa un estorbo para la emancipación y liberación de los hombres. Éstos disponen de muchos opiáceos, y la religión ha sido considerada justamente en ocasiones como uno de tales narcóticos; pero hay también otros. No obstante la historia enseña también

que los hombres disponen de muchos catalizadores para la madurez y liberación humanas, y que la religión puede ser, y lo es efectivamente, uno de ellos. Razón suficiente para que la filosofía se ocupe de la religión.

Esta *Filosofía de la religión*, dentro de la colección «Biblioteca de teología», se pregunta por la esencia y propiedades, por el sentido y el derecho de la religión. Los filósofos se dividen en la solución al problema del legítimo derecho de la religión. De un lado, la reflexión filosófica lleva aneja una afirmación religiosa; del otro, late una tendencia que la niega. De conformidad con ello la tarea de la filosofía religiosa habría que verla, parte, en la fundamentación y, parte, en la crítica de la religión en el sentido de una desautorización y desenmascaramiento de la misma.

El presente volumen de la colección sólo toca marginalmente la crítica de la religión, que cuenta con un volumen propio (el de H. Zirker), y persigue más bien una filosofía de la religión en el sentido de buscar sus razones y fundamentos. Dicha justificación no se prueba mediante la demostración de la existencia de Dios, objeto de la religión, que asimismo cuenta ya con un volumen específico (O. Muck, *Doctrina filosófica de Dios*). Ante la razón humana la religión tiene más bien que acreditarse como una forma de vida que merece asentimiento bajo el aspecto de la humanidad general.

Desde la conciencia y disposición del hombre moderno no sólo conviene sino que parece necesario argumentar en pro de la religión desde el campo de la antropología[1]. Y es que desde la edad moderna de hecho, y por una necesidad objetiva, la antropología se ha convertido en el suelo sobre el que se decide la legitimidad

1. Cf. W. Pannenberg, *Anthropologie*, Gotinga 1983, p. 11-23.

de todas las convicciones y formas de actuación que pugnan entre sí. De ahí que la religión, al igual que la impugnación del fenómeno religioso, se vean forzadas a fundamentar en el terreno de una antropología general sus pretensiones de validez universal, que es como decir sus pretensiones de verdad. Consiguientemente, lo que este libro persigue es poner de manifiesto que la religión representa una interpretación coherente y legítima de la existencia humana.

A Gabriele Albert, Sebastian y Stephan Schmitz tengo que agradecerles el cuidadoso mecanografiado del manuscrito, la preparación del índice onomástico y la rápida corrección de las pruebas de imprenta.

Maguncia, julio de 1984 — Josef Schmitz

0. Introducción

La expresión «filosofía de la religión» conecta dos magnitudes: filosofía y religión. Esa conexión ¿cómo debe entenderse? ¿Se supone con ello una filosofía, especialmente cualificada por la palabra «religión», significando por consiguiente una filosofía marcadamente religiosa o una filosofía montada sobre la base de la religiosidad? Entendida la conexión en ese sentido, desembocaría en una mezcla, que a ninguna de las dos magnitudes podría beneficiar. La forma de escapar a ese híbrido de una filosofía religiosa o de una religión filosófica es la de entender la filosofía de la religión como una especie de investigación filosófica, cuyo objeto es la religión. Si la religión no fuera algo que ya existe de antemano, tampoco podría darse una filosofía religiosa en este sentido. Dicha investigación es, por una parte, la que se hace sobre la comprensión filosófica de un objeto dado al tiempo que se mueve en el marco de la razón humana; y, por otra, hay que distinguir y separar claramente su objeto.

El objeto que hace suyo la susodicha investigación filosófica no es una religión histórica concreta, como podrían ser, por ej., el cristianismo o el islam, para entenderla en su singularidad específica partiendo por

ejemplo de su respectivo centro. Su objeto es más bien la específica determinación común que caracteriza a todo lo que nosotros designamos como religión, y que nos permite diferenciar a la religión de lo que no es.

Esa determinación común y básica, sobre la que versa el estudio filosófico, no persigue en modo alguno la finalidad de desbancar a las religiones concretas y sustituirlas por una religión racional universal. Anders Nygren aclara esta idea con una comparación drástica: «Cuando subsumimos las diversas especies de árboles —abedul, encina, tilo, abeto, etc.— bajo el concepto de "árbol", ello no significa que eliminemos ese árbol y construyamos en su lugar un árbol universal, que fuera a la vez todo y nada. Así, tampoco la filosofía de la religión, cuando utiliza el concepto "religión" incluyendo en él al cristianismo, budismo, sintoísmo, islam, etc., puede dejar fuera de combate esas religiones concretas y construir en su lugar una religión universal, que sería a la vez todo y nada»[1].

Como disciplina filosófica particular la filosofía de la religión es un producto de la edad moderna; se ha formado en el curso del siglo XVIII, a finales del cual se fue imponiendo poco a poco la designación de «filosofía de la religión». En comparación con otras, se trata de una disciplina filosófica relativamente joven. Cierto que dentro de la historia espiritual de Occidente la filosofía se ocupó y afrontó ya desde el comienzo el estudio de la religión; pero ese esfuerzo filosófico se centró casi en exclusiva en aquello a lo que apunta la conducta religiosa: lo divino o Dios. Ello se debió a razones objetivas e histórico-espirituales.

1. A. Nygren, *Sinn und Methode*, Gotinga 1979, 390.

0.1. De la teología a la filosofía de la religión

Los procesos existenciales humanos, como son por ejemplo los de conocer, sentir, actuar y crear, son formas de comportamiento referidas a un objeto; son actos intencionales. No podemos ver sin que veamos algo, ni podemos pensar sin que pensemos algo, ni podemos actuar sin hacer algo determinado, ni podemos sentir sin que sintamos alguna cosa. En el campo visual de nuestra conciencia no nos enfrentamos en primer término a nuestros actos subjetivos sino a los objetos, a los que tales actos están referidos. Sólo posteriormente, y mediante la reflexión, encara la conciencia nuestros actos subjetivos; sólo en un segundo paso reflexiona nuestro espíritu sobre sí mismo y sus funciones, que se refieren a los objetos.

Así también la filosofía, al ocuparse de la religión, lo primero que afronta es aquello a lo que se orienta la conducta religiosa, aquello que la religión «significa», que es lo divino o Dios, en la medida en que este «objeto» es accesible al esfuerzo filosófico en general. Con otras palabras, la filosofía es ante todo una doctrina filosófica de Dios.

Según Werner Jaeger[2], los denominados presocráticos merecen un sitio de honor en los umbrales de una historia de la teología, ya que su pensamiento lucha sobre todo por la recta comprensión de la divinidad, que la fe popular sólo barruntaba; y lo hacen mediante el esfuerzo del pensamiento humano que busca el fundamento último de la unidad del mundo. Ya en la cima de la filosofía griega, Aristóteles eleva esa teología al rango

2. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México 1977 (ed. orig. alemana: Stuttgart 1953).

de ciencia fundamental y suprema. Pues, aunque sin duda Aristóteles entiende la «filosofía primera» —así designa él por lo general a la metafísica— ante todo como la ciencia de los primeros principios y causas, a una mirada honda pronto se revela como la ciencia del ente en cuanto tal y, en este sentido, aquélla acaba apareciendo como una doctrina del ser supremo, como una teología.

También a lo largo de toda la edad media discurre una poderosa corriente de pensamiento filosófico-teológico, que para decirlo en forma un tanto simplificada se divide en tres grandes brazos: la mística filosófica, que arranca de Dionisio Areopagita y pasando por Juan Escoto Eriúgena, Bernardo de Claraval y los victorinos llega hasta el Maestro Eckhart y Nicolás de Cusa; el movimiento intelectual que desde Agustín pasa a pensadores como Anselmo de Canterbury, Rogerio Bacon y Buenaventura; y, finalmente, la corriente estimulada por el redescubierto Aristóteles y en la que se deslizan Abelardo, Alejandro de Hales, Tomás de Aquino, Duns Escoto, etc. Hasta qué punto la filosofía occidental llegó a convertirse en una doctrina filosófica de Dios lo demuestran los dos tomos de Wilhelm Weischedel que llevan el título de *Der Gott der Philosophen* (El Dios de los filósofos)[3].

Al finalizar la edad media surgió un movimiento en el curso del cual primero la teología escolástica, que se apoyaba en la fe cristiana, y después también la teología filosófica perdieron el lugar central que habían venido ocupando. En ese desarrollo subyace un cambio de orientación espiritual que se hace patente en la suplantación de la teología por la filosofía de la religión, sin que esta última pudiera ya nunca alcanzar la importan-

3. Darmstadt 1971, 1972.

cia que la teología había conseguido en épocas pasadas.

Ese desplazamiento del interés por la teología hacia la filosofía de la religión está motivado por un giro en el pensamiento, que bien podríamos describir como un desplazamiento del mundo al hombre, de la substancia al sujeto y su libre subjetividad, de una forma mental más cosmocéntrica a otra antropocéntrica.

Ese cambio en el ámbito del pensamiento filosófico pueden hacerlo patente las observaciones siguientes: en el *Manual de lógica*, obra póstuma de Immanuel Kant, las cuestiones fundamentales que se le plantean a la filosofía (¿Qué puedo hacer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo yo esperar?) se compendian en esta pregunta: ¿Qué es el hombre?[4] Y es una pregunta considerada sin más como la cuestión fundamental de la filosofía. Pues, bien, en esa concepción kantiana se hace patente el cambio decisivo que la filosofía ha experimentado en la concepción de sí misma. Efectivamente, en la antigüedad y en la edad media —y siempre en la línea de Aristóteles— la metafísica en tanto que «filosofía primera» es la pieza clave de todo pensamiento filosófico, y en ella se trata del ente en cuanto ente. Ahora el hombre vuelve al rango de centro determinante de la problemática filosófica. La cuestión del ente en cuanto tal, que hasta entonces había tenido la primacía, viene desplazada por el problema del hombre. En ese intercambio se refleja la novedad que va a ser la característica del pensamiento moderno.

Como consecuencia de este cambio de orientación, en el campo religioso el hombre entra en el lugar de Dios, en la medida en que se encuentra bajo la idea

---

4. I. Kant, *Werke*, en 10 tomos, edit. por W. Weischedel, t. V, Darmstadt 1975, 448.

divina. El interés se aparta ahora de Dios y se centra en la influencia de la idea divina en el hombre. La ocupación filosófica en la religión se convierte en una filosofía de la religión, en la autorreflexión de la razón humana sobre la conducta religiosa. Así en su filosofía de la religión subraya Georg Wilhelm Friedrich Hegel que «la doctrina de Dios sólo se puede entender y defender como la doctrina de la religión»[5], entendiendo por religión «la relación del sujeto, de la conciencia subjetiva con Dios»[6]. A diferencia de la religión, que «tiene como contenido de sí misma ese objeto, Dios»[7], la filosofía de la religión sólo se refiere indirectamente a Dios, aunque Hegel combate la idea de que «Dios sólo estaría en la religión como algo puesto y producido por nosotros»[8].

Las diferentes etapas del paso de la teología a la filosofía de la religión, que aquí sólo hemos esbozado brevemente, y que en la historia del pensamiento alemán se desarrolla a lo largo de los siglos XV-XVIII imponiéndose al final el término «filosofía de la religión», las ha descrito K. Feiereis[9].

El que la filosofía de la religión proceda de la ilustración es un hecho que ha tenido la consiguiente influencia en dicha disciplina. El pensamiento ilustrado, tal como lo formula Kant, se rige por el postulado fundamental de que todo lo controla una razón independiente y que sólo es responsable ante sí misma. Como antipoder

---

5. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, edit. por G. Lasson, Leipzig 1925, t. II, 8; trad. cast., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Alianza, Madrid 1984, 3 vols.

6. Ibíd. I, 66.

7. Ibíd. I, 7.

8. *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, edit. por G. Lasson, Hamburgo 1966, 46; trad. cast., *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Aguilar, Madrid 1970.

9. K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*, Leipzig 1965.

que a la inteligencia humana le impide empezar por algo distinto de sí misma y que puede emplearse como mayor de edad (Kant) se veía a la historia entendida como tradición, ya que dicha tradición se presentaba con pretensiones autoritarias. De ahí que el interés de la ilustración no se centrase en modo alguno en las religiones existentes sino en la religión racional, la religión en su esencia pura y verdadera. A éste se atribuía todo cuanto de verdad pudieran tener las distintas religiones históricas. Y muchas veces se puso la filosofía de la religión al servicio de esa idea de una religión nacional; por ello le incumbía el cometido de separar en las religiones concretas el grano de la cascarilla, entresacar las esencia universal y verdadera de la religión y relativizar la diversidad entre las religiones históricas reduciéndolas a su núcleo esencial o bien superándolas mediante la construcción de la única religión racional y verdadera.

Esta influencia de la ilustración en la filosofía de la religión experimentó un primer recorte por obra de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher[10], quien, influido a su vez por Johann Georg Hamann y por Johann Gottfried Herder, se opuso a la concepción ilustrada de la religión que culminaba en la idea de la «religión natural» o de la «religión racional», ya que para él no existía ninguna religión natural; lo que ese título podría indicar no es más que una ficción huera, toda vez que una religión genuina sólo puede ser positiva e histórica.

---

10. F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, edit. por H.-J. Rothert (Philosophische Bibliothek, 255), Hamburgo 1958.

0.2. Filosofía de la religión y ciencia de la religión

El giro hacia el sujeto como punto de arranque de toda reflexión filosófica y la consiguiente fijación del interés en el comportamiento religioso del hombre, así como la importancia que el renacimiento otorga a las antiguas religiones paganas junto, en buena medida, con el conocimiento cada vez mayor de las religiones no cristianas a partir de la época de los descubrimientos de nuevos y extraños continentes y países, hicieron que el material religioso almacenado con el paso del tiempo creciera en proporciones enormes, reclamando de forma ineludible su estudio, comparación y ordenación sistemática.

Aunque Hegel todavía pudo mantener unidas la historia de la religión y la filosofía de la religión, en el curso del siglo XIX ambas disciplinas se separaron definitivamente. Surgió entonces la ciencia de la religión como ciencia empírica y sin carácter normativo, que intenta comprender las religiones de la humanidad, existentes en la actualidad o ya pasadas, con la mayor apertura y «objetividad» posibles, analizando en su totalidad las manifestaciones históricas y presentes de la religión, así como sus relaciones entre muestras y con la cultura, la sociedad, la política y la economía. Dicha ciencia quiere saber todo lo más posible de las religiones, pero sin emitir juicios de valor sobre las mismas. Así, no parte —como lo hace, por ejemplo, la teología— de la verdad de una religión, para desde ese punto de vista enjuiciar las otras religiones o, mediante una comparación con las mismas, justificar las exigencias de la propia religión. Se esfuerza por lograr un conocimiento sin prejuicios de las religiones en la multiplicidad de sus manifestaciones históricas, ayudándose para ello de la experiencia concre-

ta, la psicología, la sociología, la historia, la filosofía y la arqueología. Dado que las religiones son fenómenos polifacéticos y complejos, sólo se les puede hacer justicia mediante métodos diferentes, si se quiere entenderlas con la mayor amplitud posible. En esa investigación científica de la religión ocupa el primer plano el interés enciclopédico por conocer las religiones en su conjunto. Así se desarrolló ante todo la *historia de las religiones*, que buscaba su base en la exposición de textos y datos de las religiones de cultura superior, ampliándola después con la incorporación de la etnología y la arqueología.

Después se empezó a comparar todo ese material a fin de entender mejor las manifestaciones religiosas y poner un cierto orden en el abundante material de tipo religioso. Se desarrolló así la *fenomenología de la religión,* una rama de la ciencia religiosa que se señala como cometido —renunciando a las explicaciones y los juicios de valor precipitados, nacidos de la propia convicción religiosa— el de aprehender, describir, ordenar y comparar las manifestaciones religiosas para entender así su sentido. Durante largo tiempo se ha partido del convencimiento de que el camino mejor para captar el sentido de tales fenómenos era el de arrancarlos de su respectivo contexto histórico y cultural y poder de ese modo cotejarlos entre sí. En contra de ese convencimiento, en los últimos años se ha impuesto la idea de que un procedimiento que pasa por alto y excluye la evolución histórica y el contexto histórico-espiritual tampoco tiene en cuenta que un mismo fenómeno en su respectivo contexto histórico puede reflejar diferentes intenciones religiosas. De ahí el empeño actual por poner de relieve el carácter específico de las manifestaciones religiosas dentro de las religiones. Pero de continuo

ha aflorado también la intención de descubrir la «esencia» religiosa común y fundamental de todas las religiones.

Después que la crítica continua a la pretensión de dominio mundano de las instituciones eclesiásticas en la época posterior a la reforma hubiera sometido, por parte de la ilustración francesa y del marxismo, la función de la religión en la sociedad a un análisis crítico y a una labor de desenmascaramiento, en las postrimerías del siglo XIX despertó el interés de las ciencias sociales por la religión. Y es entonces cuando, renunciando a los juicios apriorísticos de tipo histórico y sociofilosófico que hasta entonces habían prevalecido dentro de tal consideración, se fundó la *sociología religiosa* como disciplina particular dentro de la ciencia de la religión.

Motivo y justificación de un estudio sociológico de la religión no fue sólo el hecho de que la religión es un factor importante en la vida social, ni sólo la influencia recíproca entre religión y sociedad, sino también y sobre todo el dato de que la misma religión está siempre institucionalizada y desempeña funciones sociales dentro del propio ámbito. Más aún, la religión conduce a determinadas formas de socialización. Se nos aparece como un fenómeno que repercute en las circunstancias sociales, accesibles a la observación, la clasificación y teorización científicas. No hay religión alguna que no esté vinculada a la sociedad o que no haya surgido de la sociedad.

Hubo de pasar su tiempo y fue necesaria una labor intensa de décadas por parte de algunos investigadores (entre otros, Émile Durkheim, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Troeltsch, Joachim Wach) para neutralizar la posición combativa de la crítica de la religión y para que la mutua influencia entre religión y sociedad pudiera estudiarse como un tema al margen de cualquier

polémica criticista. Lo que ahí interesaba ante todo era la cuestión del condicionamiento religioso de la conducta social.

La sociología eclesial que llegó con los años treinta estuvo más interesada en el problema de los condicionamientos sociales de la conducta religiosa. Se trataba de estudiar la intensidad de participación en la vida eclesial, la distribución de la misma en las diferentes categorías, clases y grupos sociales, y de analizar las estructuras organizativas de las comunidades eclesiásticas. Dichas investigaciones predominantemente empíricas plantearon el problema de si se podía operar adecuadamente con la eclesialidad y la religiosidad de cara a la investigación empírica.

En tiempos más recientes un grupo de sociólogos de la religión se ha rebelado cada vez más resueltamente contra esa sociología eclesial empírica, que sin ningún sentido crítico toma como marco de referencia de una investigación sociológica un concepto apriorista de eclesialidad y por él mide la conducta religiosa, con la consecuencia de que un comportamiento no eclesial aparece de antemano como una religiosidad deficiente. Con lo cual ni siquiera puede plantearse el problema de un eventual cambio de funciones de la religión. De ahí que ahora se vea cada vez más la función básica de la religión en la vida cultural y social y se preste mayor atención a su función antropológica fundamental y a su papel irrenunciable en la autoformación del hombre.

Casi simultáneamente se desarrollaba la *psicología religiosa,* que estudia las vivencias religiosas del hombre, la religión en sentido subjetivo. Como esta cara interna de la religión no se puede percibir directamente desde fuera, la psicología religiosa valora los testimonios personales presentes e históricos, interroga a dife-

rentes grupos, introduce en la autoobservación, elabora tests, etc. para saber así cómo vive cada uno la religión, cómo reacciona frente a lo que considera una manifestación de la divinidad. En las últimas décadas este planteamiento se ha desarrollado en dos direcciones. La primera se caracteriza por investigar cómo surge la religiosidad en el hombre y qué relación guarda con el desarrollo psíquico humano. La respuesta a esta cuestión histórico-genética requiere la incorporación de los métodos y resultados del psicoanálisis. Entre los psicoanalistas se cuentan tanto los que afrontan la religión de un modo positivo como los que la rechazan, sin que haya en ello nada de sorprendente, teniendo en cuenta la ambivalencia de las vivencias religiosas que tanto pueden estar al servicio de la opresión del hombre como al servicio de su emancipación. La segunda corriente se centra en la influencia que el entorno sociocultural tiene sobre la religiosidad del hombre. Este problema de índole psicológica social reclama la incorporación de los métodos y resultados propios de la sociología o de la psicología social. Con esta problemática ampliada la psicología religiosa ha terminado por superar la limitación a las vivencias religiosas conscientes del individuo.

Filosofía de la religión, historia de las religiones, fenomenología de la religión, sociología, psicología y geografía religiosas no sólo designan disciplinas yuxtapuestas de la ciencia de la religión sino que señalan también las perspectivas cambiantes bajo las que se ha configurado la consideración sistemática del material religioso desde el siglo pasado.

Las investigaciones científico-religiosas han puesto de relieve la enorme importancia que la religión ha tenido para la humanidad en su conjunto y para los individuos en particular. Este papel decisivo de la religión lo

compendia August Brunner en frases como éstas: «La religión es, como lo enseña la historia, un hecho humano universal... Por otra parte es también un hecho histórico que la religión ha estimulado al hombre a las más grandiosas y estupendas realizaciones. No hay más que recordar los templos de Grecia, Egipto, Babilonia o la India, los templos-pirámides de la cultura maya, las pagodas de China y los templos del Japón. En todos los tiempos el progreso de la vivienda humana comenzó con la casa que se construía para la divinidad. El palacio del dios, el templo, fue originariamente más grande y más suntuoso que el mismo palacio del rey, al que servía de modelo. En un principio todas las artes tienen matiz religioso, no sólo la arquitectura, sino incluso la escultura, la pintura y la poesía. Las formas elevadas del consorcio humano surgían del comercio con la divinidad y, en los principios, el orden social de las diferentes culturas estaba condicionado por ideas religiosas. Más aún: incluso las formas más avanzadas de la economía arrancan de lo religioso. En opinión de algunos, la cría de ganado y de animales domésticos comenzó por motivos religiosos; por otra parte es bien sabido que la agricultura y su utensilio fundamental, el arado, estaban rodeados de un halo religioso. Ya anteriormente el cultivo de las plantas presuponía ritos religiosos para la prosperidad de las mismas. Los sacerdotes de los templos sumerios y babilonios crearon economías modelo e introdujeron la contabilidad y el sistema bancario. Dondequiera que nos es posible remontarnos hasta los orígenes de una actividad cultural humana, nos hallamos con el terreno religioso. En todo tiempo se ha aplicado a éste el mayor empeño y el más poderoso esfuerzo. En él es donde aparece por primera vez todo lo grande que el hombre puede pensar y crear. El hombre se desvela por

los dioses con más amor y perseverancia que por sí mismo. Para ellos, no para sí, reserva lo mejor y lo más precioso. Tratándose de ellos, toda suntuosidad y toda prodigalidad le parece poca. Poco o nada se ha conservado de los palacios de los faraones; en cambio, ¡qué imponentes se alzan los restos, relativamente escasos, de los templos que ellos construyeron! A los dioses consagró siempre el hombre lo mejor que tenía sin rehuir el holocausto de seres humanos siempre que creía hacerse así agradable a la divinidad, aparte los innumerables animales que les ofrecía en sacrificio. Y ahora téngase presente que todo esto se hacía por un ser desconocido; extremadamente raros son los que en diversas circunstancias afirmaron haberle visto u oído o haberse encontrado con él corporalmente. Todo aquello se hacía por un mundo que, examinado con los criterios normales, era absolutamente inexistente. Es algo inconcebible que el hombre nunca ni en ninguna parte haya podido contentarse con lo presente y tangible, con lo «de hecho» y lo «positivo»[11].

Las religiones del pasado y del presente no sólo reclaman un inventario científico, un estudio ordenador y comparativo, requieren también una valoración crítica, que corresponde a la esencia y al derecho de la religión sobre la base de la razón humana. Ahora bien, eso es asunto de la filosofía, que no sólo se pregunta por el ser fáctico de la religión sí que también por su esencia, sentido, derecho y validez. Con su existencia fáctica, las religiones todavía no se justifican ante la razón humana. A la reflexión filosófica no le basta comprobar lo que es religión. Tiene que examinar asimismo si la religión

11. A. Brunner, *La religión*, Herder, Barcelona 1963, p. 10s (ed. orig. alemana: Friburgo de Brisg. 1956).

es una conducta humana con sentido, si existe con razón y si cumple de hecho lo que promete ser. Tal reflexión filosófica puede compaginarse, como queda dicho, tanto con una tendencia afirmativa de la religión como con otra que la niega. Y ambas cosas pueden comprobarse en los planteamientos que se han hecho desde la antigüedad.

0.3. Tipos básicos de filosofía de la religión

En la filosofía de la religión son dos las realidades comprendidas: religión y filosofía. Esa vinculación abre la posibilidad de elegir el punto de partida de la filosofía en la filosofía o en la religión, la posibilidad de situar el epicentro en una o en otra, de tal modo que pueden elaborarse algunos tipos básicos de filosofía de la religión *radicalmente distintos, que a su vez permiten diversas* variantes. Una filosofía de la religión que centra su interés en la filosofía y hace de ésta su punto de partida, está claro que la considera anterior en el tiempo y superior en importancia, y sólo se ocupa de la religión por el hecho de que la filosofía es una ciencia universal y se pregunta por la realidad experimental en su conjunto averiguando sus condiciones de posibilidad. Aquí la filosofía se convierte en el poder que todo lo determina. Se cultiva la filosofía de la religión sobre la base de una filosofía determinada y se interpretan los fenómenos religiosos de acuerdo con un sistema filosófico previo. Puede servir como ilustración el tipo de filosofía de la religión fundada por Kant (*La religión dentro de los límites de la mera razón,* 1793) y que en el neokantismo adquiere sus perfiles más precisos. Aquí la filosofía se hace autorreflexión del espíritu humano sobre sus fun-

ciones. El objeto primario de filosofar no son los objetos sino la conciencia que abarca los objetos. Se investiga la religión de cara a las funciones que ejerce dentro de la razón humana y de cara a su comportamiento frente a las otras funciones (la teórica, la práctica y la estética). El concepto de religión no se obtiene desde el material de la experiencia, sino que la razón lo constituye *a priori*.

Con especial claridad se advierte esto en el fundador del sistema neokantiano, Hermann Cohen. El título de su filosofía de la religión señala ya con bastante precisión la meta que persigue: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (El concepto de religión en el sistema de la filosofía, 1915). Dicho sistema filosófico parte del supuesto de que en la unidad de la conciencia humana se forman tres corrientes, cada una de las cuales crea su propio contenido. El espíritu humano desarrolla tres fuerzas básicas (transcendentales), anteriores a cualquier experiencia y que abren un campo específico de objetos, un horizonte propio de posibles experiencias; esas fuerzas son conocimiento, voluntad y sentimiento. Y de conformidad con esto titula también Cohen sus principales obras filosóficas: *Logik der reinen Erkenntnis* (Lógica del conocimiento puro, 1902), *Ethik des reinen Willens* (Ética de la voluntad pura, 1904) y *Ästhetik des reinen Gefühls* (Estética del sentimiento puro, 1912). Esta unidad del sistema no evidencia lagunas que la religión pueda llenar, porque ¿qué podría aún darse fuera de la capacidad cognoscitiva, la voluntad y el sentimiento? No se puede encontrar para la religión ni una fuerza básica transcendental ni un campo objetivo propio. Por lo mismo tampoco puede pretender una autonomía frente a las otras tres fuerzas básicas; pero sí una singularidad particular por la que el conocer, el que-

rer y el sentir religiosos se distinguen de las formas no religiosas de esas actividades[12].

El propio Cohen confiesa: «Yo no he retrocedido ante la consecuencia metodológica de que la religión tiene que disolverse en la ética... Pues ¿qué mayor gloria para la religión que designar como su meta propia su disolución en la ética?... Quizás hasta podría ser éste el criterio más importante de cara al contenido de verdad de la religión: el de saber hasta qué punto es capaz de autodisolverse en la ética»[13]. Es aquí innegable la tendencia a construir o, al menos, a reinterpretar y reestructurar la religión filosóficamente.

Pero el interés de la filosofía de la religión puede también situar su epicentro en la religión, dándole la primacía, eligiéndola como punto de arranque y otorgándole la vigencia que corresponde a lo que temporal y objetivamente es anterior. En efecto, la religión no debe su existencia a la filosofía; tiene su propio origen en la experiencia religiosa; en ocasiones se vive con intensidad, aun sin ir acompañada de una filosofía explícita. Por tal motivo algunos filósofos consideran adecuado empezar por el conocimiento de cómo las personas religiosas se entienden a sí mismas en su lenguaje y comportamiento religiosos y, respectivamente, de cuáles son las afirmaciones que las religiones hacen de sí mismas y cuáles son sus pretensiones y exigencias. Este tipo básico de filosofía de la religión toma la religión como algo ya dado cuya esencia intenta explicar y entender, al tiempo que busca el fundamento de su validez. Aquí no se parte de un sistema filosófico ni de una teoría sino

---

12. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915, p. 10, n. 21 y p. 15, n. 31 y 32.

13. Ibíd., p. 42, n. 18.

más bien de la realidad religiosa que viene dada en la experiencia y en la historia.

Tal concepto de una filosofía de la religión sólo podía surgir tras haber sido superada la concentración del pensamiento filosófico moderno en la conciencia y su función mediante un giro hacia el objeto, que hoy aparece claramente en la consigna del movimiento filosófico de la fenomenología, ligada al nombre de Husserl: «¡Vuelta a las cosas!» El pensamiento lucha por liberarse de todas las opiniones tradicionales y preconcebidas sobre los objetos, así como de las tendencias de todo tipo hacia construcciones aprioristas, al tiempo que procura volverse a las cosas en actitud de entrega ingenua intentando estudiarlas en su realidad dada.

Este tipo de filosofía de la religión, que pretende entender la religión y su importancia *por vía de acuerdo (einvernehmend)*, arranca del supuesto de que en la consideración objetiva la esencia de las manifestaciones religiosas se le aparece a quien se deja afectar por las mismas y está persuadido de que toda visión que se presenta como originaria es una fuente legítima de conocimiento. Dicho concepto de una filosofía de la religión resulta más adecuado a la autonomía y pretensión de la religión que no el primer tipo básico. Tampoco corre tanto el peligro de someter la religión a una ley que no le hace justicia. La religión vivida precede a cualquier filosofar que se haga sobre la misma; la religión tiene la primacía. Un ejemplo de este tipo es la filosofía de la religión de Johannes Hessen[14], montada sobre el conocimiento básico de la autonomía de la religisón, que trata de la esencia y de la verdad de la religión y que concluye con una reflexión sobre las formas esenciales de

---

14. J. Hessen, *Religionsphilosophie*, 2 vols., Munich-Basilea ^{2}1955.

las religiones. En el mismo grupo pueden incluirse también las filosofías de la religión de August Brunner, Albert Lang y Bernhard Welte[15].

En el marco del interés por el lenguaje, típico de la filosofía de las últimas décadas, son hoy cada vez más numerosos los filósofos que plantean la cuestión de la esencia de la religión y de su responsabilidad ante la razón partiendo del lenguaje religioso. Y lo hacen convencidos de que el lenguaje es el medio en el que se le ofrece al hombre la realidad. Consiguientemente en la investigación del lenguaje religioso lo que está en juego es la religión misma con sus exigencias frente al hombre[16].

La *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión) de Richard Schaeffler[17] constituye un trabajo interesante, que impresiona y convence. En él analiza el autor los tres planteamientos metodológicos que se han desarrollado en la filosofía de la religión de los dos últimos siglos: el transcendental, el fenomenológico y el lingüístico-analítico, intentando combinarlos de tal modo que se completen mutuamente, compensen sus puntos débiles y aporten sus valores específicos.

0.4. Sobre la estructura de la filosofía de la religión

La filosofía de la religión intenta comprender la religión sobre el terreno de la experiencia accesible a todos

---

15. A. Brunner, *La religión*, Herder, Barcelona 1963; A. Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, Munich 1977; B. Welte, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1982 (ed. orig. alemana: Friburgo de Brisg. 1978).

16. W.-D. Just, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Maguncia 1975; H. Schrödter, *Analytische Religionsphilosophie*, Friburgo-Munich 1979; K. Wuchterl, *Philosophie und Religion*, Berna-Stuttgart 1982.

17. Friburgo-Munich 1983.

y de la razón. Aquí vamos a exponer brevemente algo sobre el método y la estructuración de nuestro manual.

1. Para entender la complejísima realidad de la religión son varios los procedimientos de interpretación y varias las tentativas clarificadoras que se nos ofrecen, como la comprensión explicativa, la consideración funcional o la comprensión captadora del sentido. Paul Ricoeur se ha referido con singular penetración al conflicto interpretativo que aquí se abre[18].

La comprensión explicativa es un proceso de diagnóstico que intenta comprender las múltiples formas de vivencia religiosa, de la automanifestación y comportamiento religiosos, reduciéndolos a causas y condiciones inmanentes. Un ejemplo de ello es la explicación de la religión recurriendo a una estructura fundamental subjetivista de la concepción de la realidad, que entiende todos los objetos según el esquema de «sujeto» y todos los acontecimientos y procesos según el esquema de la «actuación», y que se forma naturalmente en las primeras fases de la vida humana en el trato con la persona que se cuida del niño, que es la madre (Günther Dux)[19]. Se trata, pues, de una interpretación reductiva de la religión. Las manifestaciones y procesos vitales religiosos se entienden como síntomas de algo que en sí y por sí no es religioso, como expresión de una relación causal eficiente. Se prescinde del sentido y significación de las manifestaciones religiosas en la conciencia del hombre religioso; no se pregunta por la intención que les confiere sentido, que aparece como más o menos sospechosa.

18. P. Ricoeur, *Hermeneutik und Psychoanalyse*, Munich 1974, 196ss.

19. G. Dux, *Zum historischen Stand der Religion*, en T. Rendtorff (dir.), *Religion als Problem der Aufklärung*, Gotinga 1980, 107-129.

Pero la filosofía religiosa no puede en modo alguno pasar por alto esas intenciones, que son precisamente las que confieren sentido.

El proceso de interpretación funcional sitúa la religión en un marco relacional a fin de entenderla desde la función que ejerce en ese mismo marco. Dicho cuadro-relacional puede ser, por ejemplo, la vida social o el hallazgo de la identidad del hombre en la sociedad. Tal procedimiento puede proporcionar perspectivas importantes. Tiene la ventaja de que en buena medida se puede dejar de lado la difícil cuestión de la esencia, sentido y verdad de la religión, deteniéndose en cambio en la existencia fáctica de la religión y en el estudio de lo que la religión hace por la sociedad o por los individuos. Sin embargo en esta consideración funcional se vuelve a dejar de lado lo que interesa sobre todo a la filosofía de la religión, a saber: qué es la religión en sí, cuál es su esencia.

Por todo ello nos hemos decidido en favor del procedimiento interpretativo, que pone ante todo de relieve y toma en serio la singularidad de la conducta religiosa y de las manifestaciones de índole religiosa, que busca el sentido y la significación de los actos y fenómenos religiosos y que los relacione con lo que significan y persiguen. Tal procedimiento entiende los fenómenos religiosos en relación con un objeto; parte del hecho de que existe una realidad fuera del sujeto religioso, realidad con la que el hombre puede entrar en relación. Los objetos intencionales inmediatos de la conducta religiosa no se entienden como síntomas sino como símbolos que pretenden comunicar algo objetivo. Esta actitud de aceptación bien puede pretender la primacía en la filosofía de la religión (sin que se puedan excluir por completo las otras), porque cualquier intento por pasar por

alto el contenido y sentido de los fenómenos religiosos explicándolos como efecto de algo no religioso, según la consigna de «*no es más que...*», fácilmente corre el riesgo de resbalar sobre el objeto de la religión.

2. Una filosofía de la religión que ve su cometido no en la configuración constructiva de una religión racional sino en el análisis del sector objetivo «religión», que le viene dado de antemano, para entender su esencia, sentido y justificación no concluye de hecho sin un conocimiento objetivo y básico de la religión. Ese saber sobre el ser empírico de la religión no es la meta, pero sí el punto de salida ineludible para el empeño filosófico acerca de la religión.

La propia experiencia se demuestra aquí útil y provechosa. Desde luego, como mejor se alcanza un saber acerca de la religión es trabajando personalmente en ese terreno o al menos considerándolo familiar. Quien se enfrenta a las manifestaciones de la vida religiosa como algo que le es totalmente extraño fácilmente queda en situación de no entender de qué se trata; fácilmente entiende las afirmaciones y actuaciones religiosas en un sentido que no tienen. No obstante también la experiencia propia necesita completarse con la experiencia y el saber de los demás, sobre todo con vistas a corregir los propios prejuicios.

Quien no conoce la religión por propia experiencia propende más bien a reducir su compleja realidad a un aspecto determinado. Porque la dificultad para comprender la religión está sobre todo en la misma complejidad del tema. Al observador interesado la religión se le presenta en una pluralidad desconcertante de fenómenos y aspectos, que deben entenderse ante todo en su peculiaridad y en sus relaciones, antes de que sea posi-

ble una impresión general de la religión y antes de que podamos entenderla. Aquí se corre un riesgo muy grave de comprensión reductiva.

En la investigación de un tema difícil y complejo la reducción se ofrece como una vía que facilita el estudio y hasta como una necesidad. La reducción la entendemos como el hecho de delimitar una realidad compleja y polifacética a una parcela que se separa y estudia desde un punto de vista particular. Quien quiere ver claro tiene que concentrar y delimitar sus observaciones a fin de poder conocer algo con precisión. La reducción es, pues, condición necesaria para una percepción y conocimiento precisos. De ese modo proceden las disciplinas particulares de la ciencia de la religión que consideran la religión bajo un aspecto determinado, como puede ser el de la doctrina, la interpretación de la vida, la vivencia de las personas participantes o bajo el aspecto de la actuación social. En la medida en que el aspecto observado de la religión se limita a nuestro campo visual, nuestro conocimiento de ese sector de lo religioso se afianza. Y el peligro no está tanto en que nuestro conocimiento apunte a la reducción, a una delimitación de la mirada, sino en que dejemos de percibir la reducción y acabemos afirmando que la realidad en su conjunto no es más que lo que captamos de la misma bajo un aspecto determinado. A la filosofía, que no se entiende como una ciencia particular, le está prohibido ese camino, ya que pretende en efecto ser una ciencia universal. De ahí que deba mantener su círculo visual lo más abierto posible, y deba estar atenta a conservarse en la perspectiva más dilatada del tema respectivo, para seguir siendo lo que es y no verse reducida a un sector concreto. Quien no desea marrar en lo tocante a la esencia y sentido de la religión, debe arrancar de una impresión gene-

ral. Sólo que el propio conocimiento previo de la religión puede constituir un impedimento en su camino.

Con vistas a la ampliación de la propia experiencia religiosa y al cuestionamiento de la propia inteligencia previa aducimos en la primera parte de este manual aspectos y resultados de las distintas disciplinas de la ciencia religiosa, que pueden contribuir a una mejor impresión general de la religión. Dos son los caminos que aquí se abren. Cabe, por una parte, empeñarse en lograr una panorámica lo más vasta posible, que capte en este terreno lo general y corriente; y cabe, por otra, considerar lo más específico, particular y sorprendente del tema. Lo mejor, sin embargo, es combinar ambas vías.

3. La parte segunda se ocupa de la esencia y sentido de la religión. Ante todo se compara esa impresión general con las manifestaciones similares, al tiempo que se la diferencia de las mismas. En esa delimitación comparativa la imagen general de la religión se perfila, se puede apreciar mejor su importancia específica y autónoma, que prohíbe reducir la religión a cualquiera otra cosa o confundirla con manifestaciones parecidas. El origen inmediato y directo de la religión es el acto básico religioso, que desencadena y vivifica todos los otros actos. Por ello se analiza la peculiaridad de dicho acto y de su objeto intencional, porque es por ese camino por donde mejor podemos adentrarnos en la esencia de la religión y poner de relieve su contenido específico. Mas hay que pensar también en la relación de ese acto interno religioso con sus formas de manifestación exterior, que no son desde luego algo que se le agregue a la religión como ornamento accesorio; más bien en ellas logra el acto religioso fundamental su eficacia y en ellas se percibe. Por esa vía habrá que alcanzar la determina-

ción filosófica de la esencia y sentido que tiene la religión.

4. Cada vez se discuten más las pretensiones de validez y la justificación de la religión, mientras que, por otra parte, el hombre religioso siente la necesidad de justificar la religión ante el tribunal de su razón; por todo ello, en la tercera parte acometemos la empresa de demostrar cómo la religión es un comportamiento humano cargado de sentido, justificado y hasta necesario tal vez. Y es que para la comprensión de nuestro tiempo sigue siendo válido lo que ya Kant escribía en el suyo: «Nuestra época es ciertamente la época específica de la crítica a la que todo debe someterse. A la religión, con su santidad, sus leyes y su majestad, se la quiere en general liberar de esa crítica. Pero después suscita la sospecha contra sí justificadamente y no puede pretender un respeto sincero, que la razón sólo otorga a lo que es capaz de sostener su examen libre y abierto»[20].

20. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke*, en 10 tomos, t. III, 13 nota; trad. cast., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1978.

1. La realidad experimental de la religión

El cometido primero de la filosofía de la religión es el de responder a la siguiente pregunta: ¿Qué es la religión? ¿Cuál es su esencia? No se trata por consiguiente de hacer un compendio y enumeración de todas las propiedades que pueden encontrarse; lo que importa más bien es descubrir aquellas notas que constituyen el contenido de la religión a diferencia de todas las otras manifestaciones, las notas que mantienen y salvaguardan su identidad en medio de todas las determinaciones cambiantes, y que permiten una inteligencia y orientación ante la multiplicidad de las manifestaciones religiosas.

Es ésta una pregunta a la que no se puede responder de inmediato mediante una definición adecuada, creando un concepto de religión de acuerdo con unos criterios lógico-formales. Lo primero que se requiere es echar una mirada en derredor para ver cómo aparece de hecho la religión en su realidad compleja, a fin de entresacar de la pluralidad de las manifestaciones religiosas una impresión general, una imagen común, que impide abandonarse a las asociaciones que se establecen directamente con la palabra y tampoco a unas aproximaciones unidimensionales, que excluyen de antemano determinados aspectos.

1.1. La compleja realidad de la religión

No son pocas las personas que vinculan a la palabra «religión» algo así como una doctrina, un sistema primitivo de conocimiento, que después se compara con la ciencia moderna en un mismo plano. Cuando de ese modo se considera la religión como un sistema de conocimiento, en el que se da respuesta a las mismas preguntas que la ciencia intenta responder, el resultado es que entre religión y ciencia se establece una relación de concurrencia, en la que los sistemas cognitivos concurrentes se combaten mutuamente y se excluyen de necesidad. Porque mientras la ciencia procede de acuerdo con el supuesto de que sólo pueden sernos conocidos unos procesos intramundanos, que a su vez descansan exclusivamente en condiciones y causas intramundanas, la religión admite por el contrario que existe una realidad suprasensible y supramundana, que de tal modo influye en el acontecer intramundano que de hecho configura la realidad natural, humana y social. La relación de concurrencia entre esos dos sistemas cognitivos que son la religión y la ciencia proporciona asimismo una explicación simple de la secularización: el sistema primitivo de conocimiento humano que suele vincularse con la «religión» viene suplantado por el sistema más progresista de la «ciencia».

Esta concepción representa sin embargo una falsa inteligencia racionalista de la religión, que fácilmente puede advertirse tan pronto como se adquiere un sencillo conocimiento de la realidad pluridimensional de la religión. Ello puede deberse a la propia experiencia o bien a la experiencia que la historia misma nos ha transmitido.

Así el Antiguo Testamento nos ha transmitido la his-

toria del «sueño de Jacob»[1]. El patriarca, que se encuentra huido, vive en sueños un encuentro con el Dios de los padres, el Dios de Abraham y de Isaac, que asegura protección y asistencia al fugitivo. «Yo estaré contigo y te guardaré doquiera vayas, y te haré regresar a esta tierra. No te abandonaré hasta que lleve a cabo todo lo que te he prometido» (v. 15). Esa vivencia onírica pone en marcha, después que Jacob despierta, una serie de actividades bien diferenciadas. Jacob expresa lo que ha vivido y formula una confesión de fe: «Verdaderamente el Señor está en este lugar, y yo no lo sabía... ¡Qué terrible es este lugar! ¡Ésta no es sino la casa de Dios y la puerta del cielo!» (vv. 16s). Jacob, impresionado por la presencia de Dios, toma después la piedra sobre la que había reposado la cabeza, la erige como monumento y la unge. Impone un nombre nuevo al lugar, formula un voto y contrae una obligación. En todos esos actos diferentes se encarna lo que llamamos «religión».

Aquí no sólo se produce un conocimiento o una doctrina, sino que se adquiere una experiencia. Un poder superior, que no está a disposición del hombre, entra en relación con Jacob, se pone a su disposición al tiempo que reclama todo su ser humano, su totalidad corporal, anímica y espiritual.

La conducta religiosa no es un mero acto mental, ni una pura teoría, sino que es vida. No es una teoría sobre la realidad sino una realidad en sí misma, que a su vez comporta un aspecto teórico. Las distintas formas de comportamiento proyectado con anterioridad o ya existente, ni es tampoco su introducción y afianzamiento pedagógicos. Son formas primarias y originales de

---

1. Gén 28,10ss.

realización y manifestación, en las que la religión se realiza y adquiere la certeza de sí misma.

Si pasamos de esta vieja historia a la experiencia presente de la religión y nos preguntamos, por ejemplo, qué experimenta y percibe un japonés, de viaje por Europa, en los Alpes bávaros frente a la religión cristiana allí dominante, sin duda que habremos de enumerar muchas cosas. Verá un país marcado por el cristianismo: iglesias con torres que destacan sobre el entorno aldeano, inmensos monasterios, capillas, cementerios llenos de cruces, estatuas de santos al borde de los caminos; escuchará el toque de campanas, verá la rica ornamentación del interior de los templos. Tropezará con procesiones y con personas que asperjan agua bendita sobre las tumbas, que encienden velas ante estatuas y cuadros; verá asimismo cómo la gente se reúne en determinados días en las iglesias. Allí hay unos hombres que desempeñan una función especial y que se distinguen de los demás por sus vestiduras. Escuchará lecturas, oraciones y cánticos, olerá el perfume del incienso quemado, podrá seguir el desarrollo de una acción litúrgica. En una palabra, percibirá la religión como algo que se puede ver, oír, tocar y oler. La religión es una realidad que se encarna en edificios y en objetos, en la actuación individual y social así como en las manifestaciones de una creencia.

Sin embargo, esa descripción externa no basta para comprender aquello de lo que aquí se trata. Porque no es posible en modo alguno describir esas actividades externas como manifestaciones religiosas sin tener en cuenta la disposición interior que empuja a los hombres a ese comportamiento sin aprehender a la vez la motivación de tales actividades y su importancia para las personas que las ejecutan, aunque ello sólo sea posible de una

manera condicionada e indirecta. Y es que resulta esencial en la religión externamente perceptible el que se la considere como «expresión». La actividad religiosa exterior está sostenida por una determinada disposición interna. Así, la religión tiene una dimensión externa y objetiva, y otra subjetiva e interior. Esta última representa una actitud humana existencial, con la que se afirma la dependencia de una realidad divina suprahumana, suprasensible y supramundana con todas sus consecuencias para la propia vida; mientras que la dimensión externa abarca todas las actividades externas y los efectos de dicha actitud.

La mera existencia de lugares, imágenes y cuadros sagrados, de calendarios de fiestas, de documentos, libros y rituales no constituye por sí sola una religión. Los templos de los griegos y de los romanos están como perdidos en el paisaje; los antiguos documentos sagrados pueden ser objeto de investigación, podemos conocer su contenido y traducirlos; también los ritos antiguos se pueden reproducir en una película, por ejemplo. Pero con todo eso las religiones antiguas no adquieren ninguna realidad. Sólo cuando los hombres se reúnen para celebrar unas acciones de culto o unas fiestas religiosas, sólo cuando confiesan su fe y expresan sus sentimientos en la plegaria, sostenidos ciertamente por la convicción de que se deben a una realidad superior, sobrehumana y divina, que tiene influencia sobre la vida y que puede reclamar adoración y obediencia, y sólo cuando a partir de tales convicciones y acciones sagradas se desarrollan estructuras institucionales que marcan la vida de una comunidad, sólo entonces puede decirse que la religión es una realidad viva.

La religión sólo existe en *las* diversas religiones, en las que se puede encontrar una pluralidad de personas,

objetos, lugares y tiempos sagrados, de mitos y ritos, de celebraciones, fiestas y acciones litúrgicas, que como manifestaciones religiosas son objeto de la fenomenología de la religión. En tales manifestaciones vamos a adentrarnos ahora. Por su parte, éstas son expresión de una vivencia interna, cuya singularidad merecerá después nuestro interés. Y como la religión no es un puro asunto individual y privado, sino algo que está referido a la comunidad dándole un sentido y que es un fenómeno social, también este aspecto de la realidad experimental religiosa ha de entrar en nuestra consideración, antes de que a modo de conclusión nos empeñemos en obtener una impresión general.

1.2. La singularidad de los fenómenos religiosos

Un primer acceso a la religión nos lo proporcionan los fenómenos religiosos con los que nos tropezamos en nuestro mundo experimental como cosas, procesos y actividades que podemos percibir externamente. Pues la religión no es algo puramente interno que primero puede uno captar en sí y para sí y que, posteriormente, vendría a expresarse en unas manifestaciones religiosas que de alguna manera se le añadirían; la religión está en las manifestaciones y en ellas se puede captar. Los fenómenos religiosos en cuestión implican una multiplicidad abigarrada de signos, representaciones en pintura y plástica, mitos y cultos, oraciones y textos, gestos y acciones, objetos y procesos de la naturleza y de la historia. El compendio que ofrece la obra de Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*[2] bien

2. Stuttgart 1961.

puede considerarse un catálogo de tales manifestaciones religiosas.

A continuación vamos a exponer tres conocimientos importantes, que afectan a las manifestaciones religiosas: 1) Los fenómenos religiosos no son datos de nuestro mundo experimental a los que corresponda siempre y en principio una cualidad religiosa; 2) su cualificación religiosa la adquieren en un determinado contexto histórico, en conexión con una experiencia concreta; 3) los fenómenos religiosos no se yuxtaponen sin conexión, sino que están estrechamente relacionados entre sí.

1. La historia religiosa nos enseña que casi todos y cada uno de los datos de nuestro mundo experimental pueden convertirse para el hombre en un fenómeno religioso: el sol, la luna, las estrellas, las cosas y procesos de la naturaleza, las plantas y los animales, las expresiones lingüísticas y las actuaciones del hombre, los lugares y los tiempos. Hay que advertir no obstante que entre esas manifestaciones religiosas algunas tienen un alcance universal, mientras que otras aparecen con una importancia religiosa más local y temporal. Una manifestación que ha tenido importancia religiosa dentro de un contexto cultural histórico puede no tenerla en un contexto diferente (por ejemplo, el signo fálico o las figuras maternales de numerosos pechos, o determinados animales o cuerpos celestes). Ni todo lo que originariamente fue un fenómeno religioso pudo mantener esa cualidad. De ello se sigue que una realidad dada en nuestro mundo experimental no está ya en sí y por sí cualificada como religiosa, y que ninguna cosa o proceso se presenta simplemente como un fenómeno religioso.

Un fenómeno se convierte en manifestación religiosa cuando, dentro de un determinado contexto cultural, es

cualificado como religioso por las personas afectadas de dicho contexto, y tiene en consecuencia un significado que confiere sentido como para dar una respuesta a las cuestiones fundamentales y últimas con que el hombre se enfrenta. Los objetos, signos, imágenes, palabras, gestos y actuaciones que se califican de religiosos son cosas y contenidos experimentales que poseen una forma y realidad incluso sin una interpretación religiosa. Ninguna de tales manifestaciones tiene en exclusiva una esencia y realidad religiosa. Una cruz es también una manifestación de carácter religioso, puede ser, por ejemplo, un signo matemático. El sol, el fuego, los gestos de vasallaje o los lavatorios tienen una forma y un sentido comprensibles como meras realidades sujetas a la experiencia sensible e independientemente de su eventual significación religiosa. Donde las piedras son consideradas como manifestaciones religiosas y son veneradas como santas, no por ello se veneran indistintamente todas las piedras del lugar; allí mismo hay innumerables piedras que no merecen tal respeto y veneración. Se trata siempre de unas piedras concretas que reciben culto, que son veneradas precisamente porque tienen algo de lo que carecen las piedras vulgares, porque en ellas aparece algo que ya no es mera piedra.

En nuestro mundo experimental una cosa adquiere calidades religiosas sólo en conexión con el hombre, cuando dicha manifestación tiene que ver con él y alcanza un significado nuevo y decisivo, es decir, una nueva dimensión por encima de su percepción corriente y de su realidad cotidiana. Para que una manifestación se pueda considerar objetivamente como religiosa señala Jacques Waardenburg dos condiciones, proponiendo en consecuencia una doble definición, interna y externa respectivamente. Para él en el fenómeno religioso se trata, «pri-

mero, de una manifestación que funciona dentro de un determinado espacio relacional y que, siempre de acuerdo con la propia sensibilidad, proporciona un sentido "religioso" para una comunidad o para una persona. Segundo, se trata de una manifestación que, a juicio del investigador, tiene una validez absoluta para la comunidad o persona en cuestión; y ello dentro del marco relacional al que, también según el criterio del investigador, le compete una validez asimismo absoluta para los sujetos a los que afecta»[3].

2. Pero si las cosas y los acontecimientos de la naturaleza y de la vida humana, como realidades que podemos percibir con los sentidos, nunca tienen por sí mismos y en todo tiempo una significación religiosa, se plantea entonces la cuestión de por qué y en qué contexto han adquirido esa cualidad religiosa que ahora presentan. Es evidente que la nueva determinación la obtienen dentro de un contexto que implica algo de singular, escogido y selecto. La cualidad religiosa de una manifestación responde a una experiencia concreta, surge a través de un acontecimiento histórico, nos llega históricamente.

Ese contexto, que confiere a cosas, procesos, expresiones o acciones dicha cualidad específica, se puede describir con Ian T. Ramsey[4] como una «situación de apertura». Se alude a situaciones que alcanzan una «profundidad» en la que se contiene lo observable y más de lo observable, que son siempre empíricas y algo más,

3. J. Waardenburg, *Religion unter dem Gesichtspunkt der religiösen Erscheinungen*, en T. Rendtorff (dir.), *Religion als Problem der Aufklärung*, p. 13-33, especial. 17.

4. I.T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, Londres 1957. La exposición de su postura en W.-D. Just (cf. introducción, nota 16) y en I.U. Dalferth (cf. cap. 1, nota 16).

que son de una «importancia evocativa» para el afectado, porque se hace presente algo más que lo empírico. Proporcionan una visión peculiar, que va unida a una perplejidad profunda y que compromete por completo. En tales situaciones de apertura las manifestaciones o fenómenos adquieren su significación religiosa por encima de su percepción habitual y de su realidad cotidiana; es algo que se les añade. En la «situación de apertura» de la experiencia religiosa, ya sea una vivencia de revelación, una visión mística o una contemplación especulativa, se penetra el mundo concreto hasta una realidad que está fuera o más allá de lo concreto empírico y disponible. Un acontecimiento, un objeto, una persona o un lugar, en una palabra, cualquier realidad parcial de nuestro mundo experimental, son transcendidos hasta una realidad superior e indisponible, que ya no se puede objetivar ni investigar como partes de nuestro mundo experimental, pero que de algún modo descansa en fenómenos concretos y determinados de nuestro mundo empírico concreto, que actúan como representación o realización de esa realidad metaempírica.

A modo de ilustración me referiré de nuevo al relato bíblico del sueño de Jacob porque es típico para la constitución y también para el descubrimiento de un fenómeno religioso. En la huida de la venganza de su hermano Jacob tuvo una experiencia totalmente inesperada de la terrible majestad de Yahvéh durante un sueño en un determinado lugar. Por ello el lugar y la piedra sobre la que había descansado la cabeza se separan del resto y adquieren una calidad especial: es un lugar «terrible», y la piedra se convierte en lápida conmemorativa ungiéndola, y el lugar adquiere el nombre nuevo de *Bet-El,* casa de Dios. Un poder y realidad superior, que no es de cada día y que escapa a la intervención del hom-

bre, se le manifiesta a la persona sorprendida, por encima o por debajo de los objetos de nuestro mundo experimental. Y en conexión con esa vivencia, el lugar, el tiempo y el soporte del suceso se truecan en algo especial, selecto y distinto. La nueva significación que esas cosas adquieren, más allá de sus otras cualidades y propiedades, consiste en ofrecer algo como objeto o experiencia o en señalar algo que queda más allá de la realidad cotidiana y de la percepción corriente de dichas cosas, algo sobrehumano, supramundano, algo santo y divino, que sin embargo para la persona afectada y su vida es algo que confiere un sentido nuevo. Esto último se debe a que de alguna manera permita una respuesta a las cuestiones fundamentales a las que se enfrenta cada hombre en determinadas situaciones límite de su existencia.

Dos son los caminos, que cabe pensar y refrendar con testimonios religiosos, por los que se puede llegar a esa cualificación complementaria. La cualificación religiosa puede deberse a una iniciativa sin más de lo divino, por lo que esa realidad superior y de la que el hombre no puede disponer se manifiesta y revela en las manifestaciones que ella misma elige. Se trata aquí de un manifestarse de lo divino en lo mundano. En este contexto habla Mircea Eliade de «hierofanías»[5], que literalmente significan «manifestaciones de lo santo». Esta designación de *hierofanía* presenta el proceso diferenciador y cualificativo en que surgen los fenómenos religiosos, de tal modo que lo divino —que en sí no es simplemente un elemento del mundo experimental— se manifiesta en cosas y acontecimientos que sí son parte

5. M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburgo 1954, 27ss.

integrante del mundo de la experiencia. Objetos y procesos que ya existen y representan algo en el mundo experimental se convierten a su vez en hierofanía de la existencia de otra cosa.

Pero la cualificación religiosa puede también darse de un modo que permite un mayor campo de acción a la iniciativa humana. El proceso puede desarrollarse de tal manera que un hombre o un grupo se vea sorprendido por una vivencia de lo divino, que esa irrupción se experimente en el propio contexto vital y que después el hombre cree o elija para esa vivencia un signo de expresión que objetivamente puede valorarse o entenderse como una correspondencia de lo divino experimentado, para lo cual tales signos de expresión se toman del material de nuestro mundo de la experiencia. En ese caso, el hombre elige el signo de expresión bajo la impresión de la vivencia religiosa; es él quien intenta establecer una concordancia entre su vivencia y la expresión. Günter Lanczkowski designa esa formación de un fenómeno religioso debida a la iniciativa del hombre una «realización» de lo santo[6], a diferencia de la manifestación debida a lo sagrado. Ejemplos de realizaciones son la erección de altares y templos y la creación de imágenes sagradas.

Mediante la manifestación de lo divino son ante todo el lugar, el tiempo y el soporte del acontecimiento en cuestión los que se convierten en algo especial para el hombre religioso. En conexión con ese acontecimiento puede surgir un culto y, con él, unos espacios santos, unos tiempos, acciones y relatos, textos y utensilios sagrados. El origen de los fenómenos religiosos mediante

---

6. G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978, 37s.

la manifestación o realización hace, además, que al lado de lo sagrado se dé también lo profano. Y ello porque el origen de las manifestaciones religiosas comporta sin duda una separación de las manifestaciones mediante elección o selección, lo cual significa a su vez una separación respecto de todo lo demás.

Así como ninguna cosa ni proceso alguno en nuestro mundo experimental es por sí mismo religioso, tampoco hay nada que en sí y por sí sea profano, sino que en principio es pura y simplemente una realidad terrena. Sola la aparición de fenómenos religiosos (ya sea por manifestación o realización), que confiere un significado religioso a determinadas cosas, hace que todas las otras aparezcan como profanas. Lo profano se define por lo sagrado; es decir que adquiere su significado a través de su relación con lo sagrado como lo corriente que esté delante del santuario (*profanum*); en el ámbito de lo corriente se desarrolla normalmente la vida cotidiana del hombre.

Las manifestaciones religiosas suponen una experiencia de la realidad que marca una diferenciación fundamental; con otras palabras, una experiencia de la realidad en que el hombre con sus semejantes, con su entorno y todo lo que tiene a su disposición se distingue como un «más acá» de un «más allá» que está por encima del hombre y de cuanto le rodea, como algo más poderoso y mayor que cualquier «más acá». Gracias a esa diferencia es posible que lo «mundano» pueda convertirse en referencia de lo «transmundano», que cosas, hombres, acontecimientos y acciones puedan ser «símbolos» de algo de lo que no podemos disponer en cualquier tiempo y lugar, que no nos viene dado directamente y que, por tanto, tampoco puede ser designado de manera directa.

Un fenómeno religioso se caracteriza en su estructura interna, según la inteligencia del hombre religioso, por su participación en lo terreno-mundano y en lo divino-santo. Un lugar santo es un lugar terreno a la vez que un ámbito en que se presenta lo sagrado; una piedra sagrada es una piedra como cualquier otra, mas para el hombre que la venera es a la vez una hierofanía de lo divino. Cosas, realidades y procesos, que ya son algo en nuestro mundo experimental, se convierten en signos de expresión de algo totalmente extraordinario, sagrado y divino. «Un objeto se convierte en sagrado en la medida en que incorpora algo distinto a sí mismo» (Mircea Eliade)[7]; se diría que adquiere una nueva dimensión. A través de esos fenómenos separados de nuestro mundo experimental el hombre religioso se encuentra con algo distinto, superior, sagrado, divino, cuya objetividad es de distinto tipo que la objetividad cotidiana de las cosas y procesos de nuestro mundo experimental, que nosotros podemos aprehender y manejar mediante el conocimiento que comprueba y objetiva.

La esencia peculiar de los fenómenos religiosos permite entender que en la ciencia religiosa el concepto simbólico puede alcanzar una importancia capital. En nuestro siglo ese concepto se ha convertido, no sólo por lo que respecta a la religión sí que también a la psicología, la sociología y la ciencia del lenguaje, en un concepto clave para el conocimiento del hombre, ya que la necesidad y capacidad de simbolización es un dato primordial de la experiencia humana del mundo y de la comprensión interhumana al respecto. No se puede pasar por alto que existe un uso múltiple del concepto de símbolo en la investigación científica acerca del hombre.

---

7. *Die Religionen und das Heilige*, 35.

A diferencia de otro concepto de símbolo más amplio, que se orienta hacia el signo (que señala hacia algo que a su vez es cosa distinta del signo), el concepto restringido sólo toma como símbolos aquellos signos en los que, junto al sentido primero, literal e inmediato, se abre a la vez que se oculta otro sentido diferente. Son creaciones de la experiencia mundana de todos los días, que están en grado de actualizar la realidad de un orden distinto, que escapa a dicha experiencia mundana, y de acercarnos y hacernos tormar conciencia de su importancia. En el símbolo en sentido restringido se trata de un signo ambivalente en que el sentido primero y manifiesto todavía no está ligado a otro sentido *arbitrario*, pero que por sí mismo señala ya la dirección y apunta al otro sentido. Como concepto clave, que de algún modo hace patente la esencia de la religión, sólo se puede utilizar el concepto simbólico restringido en tanto que diferenciado precisamente del signo en general. En los fenómenos religiosos se trata desde luego de experiencias ambivalentes en que las manifestaciones de la naturaleza, lugares, objetos, circunstancias, hombres, acciones y expresiones lingüísticas traslucen (de modo hierofánico) el misterio de lo sagrado y divino. El hombre religioso los entiende —en una relación objetiva— como signos que expresan lo santo experimentado. En la comprensión de los fenómenos religiosos como símbolos se hace patente que, de una forma que se expresa y señala a través de los sentidos y la percepción, proporcionan un conocimiento de algo, que sobrepasa la experiencia cotidiana y el pensamiento conceptual.

3. Dentro de las religiones los múltiples fenómenos religiosos no permanecen aislados y sin relación mutua, sino que están estrechamente unidos entre sí, a la vez

que forman un todo mediante determinadas funciones, y siempre se encuentran dentro de un marco de relaciones religiosas. Así en la ciencia de la religión se señala sobre todo la conexión entre mito y culto o rito. Cierto que no todos los mitos están relacionados con unos ritos concretos; que incluso algunos verbalizan los aspectos supraindividuales, y colectivamente importantes, de la experiencia vital y mundana, y que por tanto representan meramente una forma de explicación lingüística de la realidad (por ej., el mito del pecado original o de la expulsión del paraíso), pero muchos mitos son también relatos tradicionales referidos a unos ritos. Tales relatos narran a modo de secuencia las actuaciones de los dioses y los sucesos fundamentales de los orígenes o tiempo primigenio.

Geo Widengren describe esa correspondencia entre mito y culto como un complemento mutuo, remitiéndose para ello al sentir de muchos investigadores: «Mientras que el rito es la acción sagrada, el mito es la palabra sagrada, que sigue y explica la acción. A la inversa, se puede decir que el rito, en tanto que acción o gesto, ilustra la palabra o el texto sagrado»[8]. Se trata, sin embargo, de algo más que de una complementación recíproca entre mito y rito. El culto viene a ser la ejemplarización y actualización del acontecimiento que el mito relata. Mito y culto forman un todo por el cometido que les incumbe: servir a la celebración de la fiesta que salvaguarda la permanencia del mundo. Y ello porque la acción de la divinidad, referida en el mito, que originariamente fundó el mundo en su conjunto o dentro de un sector determinado o que dio origen a determinados fe-

8. G. Widengren, *Religionsphänomenologie,* Berlín 1969, 150; trad. cast., *Fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid 1976.

nómenos en la naturaleza o la sociedad, mediante su renovación en el culto adquiere una eficacia nueva y renovadora. Así, pues, el mito actúa como criterio y modelo de la acción sagrada. Sin embargo la correspondencia entre mito y culto puede ser de distinto tipo: puede llegar, por ejemplo, a una escenificación simbólica relativamente completa del mito en la acción cultural, o puede también alcanzar un desarrollo mayor el mito o prevalecer la acción ritual.

No siempre es necesario —y, sobre todo, no siempre es posible— escenificar todo el mito. Lo último se comprende cuando el relato del mito presenta especiales dificultades para su montaje escénico en la acción cultural. Richard Schaeffler observa que en tales casos se puede ya advertir en el mito un esfuerzo por referir el acto de la divinidad de modo que sea posible su representación en el culto, y ello de manera que la misma divinidad anticipe gráficamente su acción en una actuación simbólica que el culto puede reproducir. Y aduce dos ejemplos en este sentido: «Cuando en el poema de la creación del mundo de *Enuma eliš* de los babilonios, Marduk entra en la lucha de los dioses para destrozar al dragón que es el océano Tiamat, realiza un acto que escapa a una imitación directa en el culto. Pero cuando anticipa simbólicamente esa su gesta guerrera desgarrando un vestido, está creando a la vez una acción simbólica que permite su reproducción en el culto.» O bien: «Cuando el héroe Pélope procura la paz a la península que por él se denomina "Peloponeso" aniquilando a los reyes competidores, esa victoria creadora de paz no puede representarse directamente en el culto: no se puede, en efecto, matar a reyes enemigos cada vez que se quiere renovar la paz peloponésica. Sin embargo Pélope obtiene la victoria sobre sus enemigos en forma de ca-

rrera de carros, que adquiere formas tan imponentes como la de arrojar a la hoguera los ejes de las ruedas de los enemigos y a los mismos adversarios; con lo cual ha dado a su triunfo una forma que permite su reproducción en el culto: la carrera de carros en Olimpia como renovación cultual de la paz olímpica»[9].

Schaeffler amplía además la conexión de mito y culto a dos formas típicas de discurso religioso: la confesión y el testimonio; y ello porque, según la interpretación del citado autor, ambas formas tienen funciones interdependientes[10]. El *mythos* refiere algo que ocurrió antes del tiempo y que ante todo estableció el mundo en su totalidad o determinadas manifestaciones de la naturaleza o de la historia. Muchos de esos mitos destacan sin embargo una simultaneidad de proximidad y lejanía de la divinidad que se desarrolla en una narración sucesiva; como cuando, al final de esos mitos de fundación, se dice que los dioses se alejan o se van a descansar, o cuando se afirma que su alejamiento está motivado por la conducta inconveniente de los hombres. Una simultaneidad paradójica de proximidad fundacional y de alejamiento perdonador de la divinidad o de lo divino es lo que conserva al mundo en su existencia.

La actualización de tales actos fundacionales al comienzo de los tiempos es cometido del *culto*. Reclamándose a los contenidos preferidos —tomando como criterio su difusión y frecuencia— de la acción cultual, cuales son «muerte y vida», «renovación», la «celebración de una llamada», entiende Schaeffler la acción cultual co-

9. R. Schaeffler, *Kultisches Handeln*, en R. Schaeffler-P. Hünermann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen* (Quaestiones disputatae, 77), Friburgo-Basilea-Viena 1977, 15s.

10. Cf. R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Friburgo-Munich 1973, 135-153.

mo un signo renovador de la acción creadora que la divinidad realizó una vez, bien sea la creación del mundo, la donación de la vida o la fundación de una ciudad. La acción originaria confiere al contenido a lo que se dice o se hace en el culto; pero la acción cultual como acción imitativa proporciona una presencia renovada y renovadora a lo que ocurrió antes de todos los tiempos. La simultaneidad de cercanía y alejamiento de lo divino, que los mitos dividen en dos tiempos —el pretiempo mítico y el tiempo mundano presente—, la expresa el culto en la acción simbólica que celebra. Porque esa acción cultual, por una parte, hace presente en cuanto símbolo la acción originaria indispensable para la subsistencia del mundo y preserva, a la vez, como signo la lejanía de la divinidad, cuya presencia plenamente desvelada no podría soportar el mundo.

Así, para el mito y el culto, lo sagrado-divino o la divinidad no es algo que fundamente la existencia del mundo mediante una presencia duradera accesible a la experiencia común, sino algo pretemporal de lo que el hombre está separado por el tiempo presente del mundo y algo a lo que sólo se puede llegar a modo de acontecimiento cuando se vela en el signo. De lo cual se sigue que no es accesible sin más a cualquiera y en cualquier tiempo. Es necesario a su vez saltar la barrera, para que el hombre pueda tener experiencia de ello, pueda contarlo en el mito y pueda poner en el culto la acción simbólica para su venida renovada. A través de su relación con el mundo lo divino es a su vez, por una parte, el fundamento para que el hombre pueda conocerlo y hablar de ello; y, por otra, el hombre lo olvidaría debido a su retiro, si no se dieran la reflexión en el mito y la actualización en el culto.

Ese peligro de olvido de lo divino debe evitarlo la

confesión: ésta debe impedir el olvido de aquello que debe decirse y de lo que hace posible esa elocución. Tiene el cometido de atribuir explícitamente a lo divino lo que éste ha salvaguardado como libre don al hacer posible el pensamiento mítico y la actualización en el culto. De la confesión en general, en que el hombre se presenta a sí mismo y proclama sus experiencias y convicciones a su entorno, se distingue la confesión religiosa por el hecho de volverse hacia la divinidad y hablar de ella. Su sentido no puede ser el de comunicar algo a la divinidad que hasta ahora se le había escapado, pero sí el de devolverle explícitamente lo que ella representa para el hablante. Eso puede hacerse en la *confessio laudis*, la *confessio fidei* o la *confessio peccati*.

Cuando semejante confesión la hacen unos oyentes, que no pueden saber por propia experiencia y reflexión lo que es necesario saber, entonces la confesión se trueca en *testimonio*. Del testigo siempre «incompetente» ante el tribunal se distingue el testigo religioso por cuanto que reclama la competencia de su testimonio, ya que su capacidad para hablar rectamente la considera en la confesión como un don divino. De ahí que el rechazo de su testimonio por parte de los oyentes no le lleva a dudar de la verdad e importancia de su testimonio; rechazo y contradicción son para él, más bien, una prueba de que no sólo el recto hablar sino también el recto escuchar y comprender son un don de la divinidad que no se otorga a cualquiera.

En favor de una inteligencia comprensiva, que se otorga a la experiencia del hombre religioso, las manifestaciones de esa índole remiten a una realidad superior e indisponible situada «más allá» del mundo experimental presente, y que el hombre vive como distinto de sí mismo aunque a la vez vinculado con él, en el sentido

que actúa sobre su mundo vital y entra en relación con él, se le garantiza y pone a su disposición a través de manifestaciones religiosas que, en tanto que símbolos, representan una coincidencia paradójica de lo sagrado-divino y de lo profano y permiten la aparición de un mundo vital, determinado por la oposición entre lo «santo» y lo «profano». Ese transcender el mundo actual no sólo se da de un modo teórico ni es meramente contemplativo, sino que siempre está referido a la praxis y se orienta a la actuación que sirve a la vez como norma de conducta.

1.3. Experiencias básicas de la vivencia religiosa

A diferencia de lo que ocurre con el lado exterior y perceptible de la religión, en la vivencia religiosa lo que cuenta es su lado interno que, como hecho psicológico, no se puede percibir directamente desde fuera, pero que es esencial a la religión. La vivencia religiosa (=religión subjetiva) y las formas de expresión religiosa determinadas por la tradición (=religión objetiva) se entrelazan entre sí y constituyen la religión. A continuación empezaremos por exponer que la vivencia religiosa, dado que su singularidad se fundamenta sobre todo en su relación objetiva, sólo permite una alternativa: o hay que valorarla como una experiencia específica en la que existe un objeto experimental independientemente de la experiencia, o hay que entenderla como una experiencia ilusoria. De cara a la valoración de la vivencia religiosa conviene tener en cuenta las ideas que han aportado la psicología de la percepción y el análisis experimental, porque tales estudios han puesto de relieve que la decisión de si la vivencia religiosa representa una verdadera

experiencia o si no pasa de ser una ilusión no se puede tomar remitiéndose únicamente a dicha experiencia. Esto debería quedar claro antes de llevar a término la descripción de las experiencias fundamentales que vienen dadas con la vivencia religiosa.

1. La vivencia religiosa conoce sin duda una serie de formas extraordinarias. Así, por ejemplo, las visiones y audiciones, que tienen un carácter de percepción sensible y se viven como algo que afecta al hombre, tienen un papel importante no sólo en los grandes fundadores religiosos sino también en otras personas. A diferencia de los estados de trance, mantienen la lucidez normal de conciencia. Se habla también de experiencias de una «voz interior» o de «iluminaciones», en las que se trata de procesos puramente espirituales, de inspiraciones, por las que se otorgan al hombre de repente y con toda claridad ideas que se refieren a lo sagrado-divino y a la situación del hombre en presencia del mismo. Se habla de experiencias místicas en las que las relaciones del hombre y de la divinidad parecen incorporarse y alinearse en una unidad experimental. A su lado desempeñan también un papel los éxtasis, el entusiasmo y los estados de trance, en los que parece diluirse y vaciarse la conciencia, porque lo santo-divino se ha adueñado por completo del hombre[11].

¿Subyace en esas singularidades lo específico de la vivencia religiosa? Eso es algo que no se puede afirmar porque tales vivencias extraordinarias se dan también fuera de la vivencia religiosa, que además no termina en esas formas extraordinarias; normalmente la vivencia religiosa representa una orientación interna a la presen-

11. Cf. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 541-558.

cia de lo santo-divino, en que el papel primero y decisivo no les corresponde al sujeto y su vivencia sino a lo santo-divino y a su presencia misteriosa. De otro modo no se comprendería por qué el hombre religioso se lamenta con tanta frecuencia de que su vivencia carezca de la sagacidad, hondura y fuerza adecuadas para captar lo santo-divino, que se esconde detrás.

Lo específico del acto religioso no lo constituye ni una vivencia singularmente intensa (junto a la necesidad, la observación, el anhelo y el sentimiento) ni tampoco una vivencia especial. Así como no hay fenómenos por esencia religiosos al lado de otros profanos, así tampoco existe una vivencia religiosa junto a otra profana. La vivencia religiosa no representa dentro de las vivencias comunes a todos los hombres un tipo específico con normativa propia, al lado de vivencias básicas, como los estímulos y necesidades impulsivas, la observación (apropiación), el sentimiento y el querer; más bien se incorpora por completo en el acontecer psíquico común.

Si las vastas investigaciones en el campo de la psicología religiosa de un Karl Girgensohn y de un Werner Gruehn[12] remiten una y otra vez a la función unitaria del acto religioso y presentan la vivencia religiosa como un resultado de la vida espiritual que reclama todas las fuerzas básicas del alma, el hecho demuestra la totalidad de la vivencia común, que ciertamente está también estructurada de un modo integrador. Y así como la vivencia común a todos los hombres se puede describir —según lo hace Philipp Lersch[13]— como un ciclo funcional coherente formado por los denominados procesos básicos de búsqueda impulsiva, observación, compla-

---

12. K. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiöses Erlebens,* Güterlosh ²1930; W. Gruehn, *Die Frömmigkeit der Gegenwart,* Constanza ²1960.

13. Ph. Lersch, *La estructura de la personalidad,* Scientia, Barcelona ³1964.

cencia y conducta eficaz, ciclo que tiene su fundamento en la referencia del hombre al mundo, así también la vivencia religiosa abarca esos procesos de búsqueda inquieta, de observación, de complacencia y de comportamiento eficaz. Se distingue de la vivencia común humana principalmente por el objeto al que se refiere. Así ha podido escribir Friedrich Heiler: «La distinción entre la vivencia religiosa y la profana radica exclusivamente en la relación con lo supraterreno, transcendente y que está más allá»[14]. Ahí se fundamenta también la singular hondura y en ocasiones la enorme intensidad de dicha vivencia. P. Rudolf Potempa describe la vivencia religiosa «como una actitud general de toda el alma en la unidad y hondura de sus disposiciones espirituales respecto de Dios, valor supremo que, como tal, confiere a la vida anímica religiosa una prioridad no aislante pero sí soberana»[15].

El objeto de la vivencia religiosa no es un estado psíquico como, por ejemplo, la alegría, la angustia o el dolor. En tales estados psíquicos el objeto vivencial está en la vivencia misma. Se puede decir que se experimentan esos objetos vivenciales porque existen, y sólo existen porque son vividos y en la medida en que se viven; no tienen una existencia independiente del sujeto de las vivencias. La experiencia religiosa no se puede equiparar a tales experiencias psíquicas, pues, según la autocomprensión de la persona afectada por la vivencia religiosa el objeto al que la vivencia religiosa está referida existe también independientemente de la vivencia. Cabe, pues, cuestionar si se trata aquí de una experiencia auténtica o sólo de algo que se supone como tal y, por

---

14. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 542.
15. P.R. Potempa, *Persönlichkeit und Religiosität*, Gotinga 1958, 50.

tanto, de una experiencia ilusoria; pero no se puede discutir que se trata de una experiencia psíquica. La experiencia ilusoria tiene ciertamente en común con la experiencia psíquica que el estado experimentado como objeto sólo existe en la medida en que se experimenta; pero se distingue de la misma por cuanto que el sujeto vivencial la tiene por una experiencia en sentido estricto y propio. El hombre religioso, tal como él se entiende a sí mismo, está referido a una realidad superior independiente de él y de su vivencia: está referido a lo santo, a la divinidad.

2. ¿Cómo ha de valorarse esa relación objetiva del acto religioso? ¿Acaso como una ilusión? Aquí es importante considerar el análisis de la percepción y de la experiencia —que en modo alguno se identifican— junto con la idea de que en ambas se trata de procesos que no afectan al sujeto de un modo meramente pasivo, sino que son «llevadas a cabo» por él; es decir, que son resultado del encuentro del hombre con el mundo. Con ello se corrige la convicción ingenuamente realista acerca de la percepción que considera el contenido de esta última como una reproducción más o menos exacta del mundo que nos rodea. A la vez, se supera el concepto reduccionista, en sentido sensista, que equipara la experiencia con la experiencia sensible y la postula como base y punto de partida de todo conocimiento[16].

La psicología de la percepción ha demostrado que nuestro aparato perceptor no nos proporciona una reproducción fotográfica exacta de la realidad que nos presiona en derredor; la capacidad perceptiva más bien

16. Para lo que sigue, véanse los matizados análisis de I.U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, Munich 1981, 443-466.

deja al hombre un cierto espacio de libertad para configurar los contenidos vivenciales, espacio con el que la mayor parte de las personas no cuenta. La percepción no es la mera acogida pasiva de unos estímulos, sino un logro del sujeto perceptor que reelabora esos estímulos. Hay, por ejemplo, una infinidad de estímulos que impresionan el ojo simultáneamente; pero éste empieza de inmediato a «formular» ese sinnúmero de impresiones, empieza a verlas bajo formas aisladas y simplificadas que se recogen en la memoria y de la cual pueden ser evocadas de nuevo. Lo que el hombre registra y acentúa de los estímulos externos y cómo enlaza las percepciones entre sí es algo que depende de un marco relacional, formado por aptitudes inconscientes, nuestra disposición a la vivencia, las necesidades y expectativas, así como por las percepciones y experiencias tenidas anteriormente. Por ese camino el sujeto perceptor reduce en la percepción la realidad compleja y la plural del mundo que tienen ante sí a la conciencia unitaria del momento presente.

La percepción es, a su vez, supuesto esencial de la experiencia, sin que por sí sola sea ya una experiencia. Y ello porque la experiencia es siempre experiencia de algo «como algo»[17]; con otras palabras, es una reelaboración interpretativa de lo percibido a la luz de tradiciones experimentales dadas de antemano, que ponen en la mano del hombre unas posibilidades de afirmación y unos conceptos para un desciframiento cognitivo de lo percibido. La experiencia en su conjunto es, a su vez, un proceso muy diferenciado, cuyo estrato más bajo po-

17. Cuando aquí distinguimos entre el acontecimiento y su interpretación, se trata de una distinción encontrada en la reflexión; ambos elementos forman una unidad en la experiencia directa.

dríamos decir que consiste en considerar lo percibido bajo un aspecto general «como algo», poniéndolo así en relación con otro objeto de la misma naturaleza y, de ese modo, interpretándolo. Y ya en ese estrato ínfimo se puede llegar a unos juicios experimentales diferenciados, dado que lo percibido puede subsumirse bajo distintos puntos de vista generales: al hombre se le percibe, por ejemplo, desde el punto de vista del organismo frente a lo inanimado, como un ser cultural, como coetáneo, consumidor o como relacionado con sus semejantes. Aparece ya aquí claramente cómo el grado inferior de la experiencia se puede seguir incardinando a contextos experimentales más amplios y con una graduación más diferenciada.

Para esos contextos experimentales existe un marco relacional de naturaleza más diferenciada. Una percepción análoga, que en dos personas conduce a una determinada experiencia, puede ser reelaborada por esas personas y transformada en otras experiencias, las cuales demuestran que el marco relacional es distinto de su interpretación o que sólo en parte coincide con él. Una curación sorprendente puede considerarse en un marco relacional meramente humano como una «casualidad», mientras que en un sistema de relaciones religiosas se vive como una «ayuda de Dios». Para los contextos experimentales hay diferentes sistemas de relación. En cuál de ellos se mueve el hombre, depende de muchos factores: la educación, la tradición, su acomodación al entorno o a los semejantes con los que se siente especialmente vinculado, y también el papel que respectivamente desempeña en la sociedad.

Además, la tensión entre la experiencia cotidiana y la experiencia religiosa constituye un indicio de que el hombre no vive siempre sus experiencias dentro del mis-

mo sistema relacional, sino que se mueve en un intercambio de sistemas relacionales. De acuerdo, pues, con el respectivo punto de vista general en que se subsume lo percibido, y de acuerdo siempre con el respectivo contexto experimental o marco relacional al que se incorpora, se puede sacar de la experiencia una interpretación diferente. Ello depende del respectivo marco relacional, que no sólo difiere de época a época sino también de grupo a grupo y hasta de un individuo a otro.

Todo esto no quiere decir que la interpretación, que se realiza en la experiencia, sea una comprensión totalmente subjetiva y caprichosa de lo percibido. Como es un proceso que se realiza en la sociedad, está inserto en el curso de socialización y puede ser examinado con los criterios de la respectiva tradición experimental. En último análisis lo que está de por medio en la experiencia es una estructuración coherente y con sentido de la realidad a la luz de un saber experimental ya adquirido, una estructuración que se acredita en el desarrollo de la misma vida o que, en el caso de que se demuestre inadecuada, es necesario revisar y de hecho se revisa.

En cualquier de los casos la experiencia va más allá de la aprehensión de unos meros datos sensibles, por cuanto que es en el marco de un saber experimental ya obtenido donde se logra una determinada interpretación, que no es reducible al dato directo de los sentidos. Lo percibido es polivalente, puesto que puede poseer distinto significado para personas distintas: puede tener un significado puramente funcional o ético o religioso. De ahí que la experiencia tampoco se pueda definir como la base, como el punto de partida o como el lugar de origen de todo conocimiento, porque ella a su vez es resultado del conocimiento; más aún, es la suma del conocimiento.

Estos análisis de la percepción y de la experiencia dejan patente que la experiencia religiosa no es fácil de comprender en el plano teorético-cognitivo. En ella se trata de una experiencia, de una vivencia que se interpreta religiosamente. Lo que no quiere decir que tal interpretación sea algo totalmente arbitrario y que, por lo mismo, cualquiera puede dejar de lado, ya que a ciertas personas se les impone con tal evidencia que se ven forzadas a admitir que tal experiencia les proporciona una información fidedigna de la realidad.

No se puede discutir que también la experiencia cotidiana, como la religiosa, es siempre un «experimentar como»; pero ello no elimina el hecho de que la experiencia cotidiana la admite todo el mundo, mientras que la experiencia religiosa ni es universal ni es la misma en todas partes, no puede ser provocada a discreción ni se le puede imponer. Así, la vocación a una experiencia religiosa resulta ambivalente y sólo convence a quienes personalmente están «experimentados». Por ello la vocación a la experiencia o la vivencia religiosa no basta por sí sola para una fundamentación y justificación filosófica de la religión. Con sola la vivencia religiosa no se puede demostrar la verdad de la religión. En cualquier caso, se plantea el problema de la justificación intersubjetiva de los contenidos de la experiencia religiosa.

3. La vivencia religiosa no se diluye sin más en la experiencia de lo santo o de la divinidad. En conexión con la misma existen unas experiencias básicas específicas, que afectan a la respectiva situación del hombre. La visión vocacional de Isaías representa en este sentido un ejemplo clásico, porque en ella aparecen vinculadas de algún modo las tres experiencias fundamentales que atañen a la situación del hombre en presencia de lo santo o

de la divinidad, y que están atestiguadas frecuentemente en los textos oracionales que de las diferentes religiones nos han llegado.

«El año de la muerte del rey Ozías vi al Señor sentado en un trono alto y elevado, y las orlas de su vestido llenaban el templo. Por encima de él estaban de pie unos serafines, con seis alas cada uno: con dos se cubrían el rostro, con dos se cubrían hasta los pies y con dos volaban. Uno a otro se gritaban diciendo: ¡Santo, santo, santo es Yahvéh Sebaot; toda la tierra está llena de su gloria! Los quicios de los umbrales retemblaban a la voz del que gritaba y el templo se llenó de humo. Yo dije ¡Ay de mí! ¡Estoy perdido, pues soy el hombre de labios impuros, y mis ojos han visto al rey, a Yahvéh Sebaot! Voló entonces hacia mí uno de los serafines con una brasa encendida en su mano que había tomado de encima del altar con unas tenazas; y, tocando mi boca, dijo: Mira, esto ha tocado tus labios: ha sido quitada tu culpa, está perdonado tu pecado. Yo oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviará y quién irá por nosotros? Aquí estoy yo —respondí—; envíame. Vete —contestó él— y di a este pueblo...» (Is 6, 1-9).

La visión enfrenta al profeta en el templo con la realidad poderosa e impresionante de Yahvéh, cuya alteridad incomparable y suprema viene subrayada por los serafines, que confiesan y proclaman la santidad del Señor. Esa irrupción de la realidad superior, imponente y santa de Dios en la vida del profeta proporciona ante todo una orientación fundamental, pues establece una diferencia entre el mundo vital del hombre, que se halla en el mundo de lo cotidiano, y esa otra realidad, que no es un elemento de ese mundo cotidiano y que sin embargo penetra en ese mundo vital, lo enjuicia, juzga y domina, al tiempo que posibilita al hombre una orientación.

Pero el profeta no sólo experimenta y conoce la realidad superior y santa en la manifestación de Yahvéh: en ese encuentro directo con lo santo se le plantea su conducta personal y la del pueblo en el que habita, tomando conciencia de su miseria y de su naturaleza pecadora y culpable. Su confesión primera no es un canto de alabanza a Dios, como el de los serafines, sino una confesión de pecador, no es una *confessio laudis* sino una *confessio peccati*: «¡Ay de mí, estoy perdido, pues soy hombre de labios impuros!» Mas las cosas no quedan en esa experiencia de contraste entre el Dios santo y el profeta impuro, pecador y culpable. La confesión de la propia naturaleza pecadora y de la propia miseria conduce a la experiencia de la purificación. Una iniciativa que arranca del ámbito de lo divino y santo viene como a consumir la existencia pecadora del hombre y, aunque lo deja con vida, crea para él un nuevo estado, le posibilita una nueva vinculación con lo divino, que aquí se realiza fundamentalmente con el envío del profeta por parte de Yahvéh.

Las experiencias fundamentales, contenidas en esta visión vocacional, y que coinciden con la experiencia de lo santo y su reflejo en la tradición oracional de todas las religiones[18], las califica Gerhard Ebeling[19] como experiencia orientativa, experiencia de contraste y experiencia de participación. Cuando lo santo o la divinidad irrumpe en el contexto vital del hombre, se da una orientación básica que Ebeling explica desde su contrario, a saber, desde la desaparición de cualquier orientación general de la existencia humana tan pronto como

---

18. Cf. F. Heiler, *Das Gebet*, Munich ^{5}1923; P.-W. Scheele, *Gebete der Heiden*, Paderborn ^{2}1973.

19. G. Ebeling, *Evangelium und Religion*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 73 (1976) 251s.

aparece la orientación hacia lo santo. Ese proceso lo encuentra descrito en Friedrich Nietzsche como consecuencia de la muerte de Dios a manos del hombre: «¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho al desenganchar esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos de continuo hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante y hacia todas partes? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No nos perdemos como a través de una nada infinita?»[20]

A partir de ese proceso contrapuesto se puede explicar perfectamente cuál es la distinción de tipo universal y cuál la orientación que se impone en la experiencia de lo santo. La que viene a ser la perspectiva natural desde el punto de vista de un hombre que se siente en su existencia a gusto y èn casa, que convierte de hecho el entorno en su campo existencial del que él es el epicentro, que disfruta de las cosas como si fueran manjares, que las utiliza en su favor o que las considera como objetos referidos a sí mismo, que hace que de algún modo todas las líneas pasen por él, que se constituye en la medida de todo y todo lo incorpora a la totalidad de su mundo, esa que podemos calificar como la perspectiva natural no sólo se relativiza con la experiencia de lo santo sino que queda eliminada por completo toda vez que lo santo se convierte en el centro del hombre y de su mundo. En esa experiencia se establece una distinción que confiere sentido y contenido a la existencia en su conjunto. Pero aquí no sólo irrumpe la diferencia entre la realidad sagrada y el mundo de la experiencia cotidiana del hom-

20. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, n.° 125, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, edit. por G. Colli-M. Montinari, t. III, Munich 1980, 481; trad. cast., *La gaya ciencia*, Olañeta, Barcelona 1979.

bre, sino que dentro de nuestro mundo experimental surge también una diferencia, a la que ya nos hemos referido: la diferencia entre lo sacro y lo profano. Lugares, tiempos, personas, procesos, en los que tiene un soporte la manifestación de lo santo, quedan delimitados y separados de la vida diaria y común, en tanto que fenómenos religiosos se separan y destacan de todo lo profano. Aflora así un mundo bipolar: profano es todo lo «no separado», lo ordinario a lo que todos pueden acceder libremente y de lo que pueden disponer; sagrado es todo aquello sobre lo que descansa la realidad santa dentro del mundo real y existente.

En la experiencia de lo santo se conecta con esa experiencia orientadora una experiencia de contraste, en la que el hombre toma conciencia de sí mismo como un ser por completo distinto de lo santo o de la divinidad, y por ende, finito, amenazado, caduco, perdido, impuro y pecador. En esa experiencia fundamental el hombre se enfrenta así al hecho de ser un ente en sí y por sí amenazado y que a su vez representa también una amenaza para el mundo. Dicha experiencia va ligada sin duda a la experiencia amenazadora concomitante a toda vida y que se presenta cuando el hombre no tiene asegurado aquello que necesita: alimento, vestido, protección contra la intemperie, contra las fuerzas de la naturaleza, contra enemigos superiores. Ahora bien, en la vivencia religiosa el hombre se enfrenta a un poder y una realidad superiores, que lo amenazan de modo legítimo, es decir, le señalan el papel que está sometido a derecho y lo sitúan en la injusticia[21]. En la experiencia fundamental de la vivencia religiosa entra el que no se oculte el estado de decadencia del hombre sino que se haga pa-

---

21. G. Ebeling, *Evangelium und Religion*, 253.

tente y que el hombre es por ello víctima de su propia perdición.

La experiencia de contraste va aneja a su vez las más de las veces a una experiencia de participación. De algún modo la experiencia primera repercute en la segunda, la experiencia de perdición y pecado en la experiencia de perdón, la experiencia del juicio y de la condena en la de la gracia, la experiencia de distancia en la de reunión, la experiencia de estar excluido en la de poder participar. «No hay religión alguna en que la experiencia de contraste no esté contenida dentro de unos límites por la experiencia de participación, y en la que no acabe prevaleciendo el elemento soteriológico»[22].

La vivencia religiosa nunca proporciona de forma exclusiva una u otra de esas experiencias fundamentales; no se da una sin la otra. En toda religión la experiencia de contraste viene asumida en la experiencia participativa, ya que todas las religiones quieren en definitiva llevar al hombre en un movimiento de consolación hacia el «todo», hacia la «salvación». Esto permite entender que para el psicólogo Erik H. Erikson[23] la función de la religión es la seguridad y preservación social de la confianza básica adquirida en la infancia y siempre combatida a lo largo de la vida; la preservación del «optimismo originario» de aquel sentimiento primordial de estar vuelto hacia alguien que nos procura cuidado y solicitud.

---

22. Ibíd. 254.

23. E.H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Suhrkamp, Francfort 1973, 74s; cf. en cast., *Identidad, juventud y crisis*, Taurus, Madrid 1981.

1.4. El carácter comunitario de la religión

No se trata sólo del carácter social de la religión en su conjunto, sino también de las diferentes formas de comunidades religiosas y de su ser específico. Para ello es preciso echar una ojeada a la consideración funcional de la religión, introducida principalmente por la sociología religiosa.

1. Nadie puede discutir que las religiones son unas realidades sociales y que tienen una estructura social. La religión no es un fenómeno puramente individual, sino un conjunto de relaciones sociales que está en constante intercambio de acción y reacción con otras realidades sociales también. No hay religión que no esté vinculada a una comunidad, que no proceda de una comunidad. La religión es por esencia una realidad social. Y abarca tanto el lado individual-personal como el interpersonal-social del proceso existencial humano. No se puede separar la religión de la comunidad.

Ello se debe a la constitución misma del hombre. Según el filósofo griego Aristóteles, el hombre es por naturaleza un animal social. A diferencia de los otros animales que llegan al mundo perfectamente maduros y preparados, el hombre empieza su existencia como un «parto prematuro», con la consecuencia de que sólo en el curso de unos años de vida llegará a la madurez. Al nacimiento biológico del seno materno tiene que seguir el nacimiento del «seno social», la denominada socialización. Ésta se realiza en forma de interiorización de la realidad social construida por otros hombres (y que consta de un saber experimental, de un conocimiento de la vida, unos usos en la manera de obrar y unas instituciones sociales). Para la culminación de ese proceso se

requieren personas «significantes», que transmitan su mundo al niño. Ni a esas personas ni al mundo que ellas le transmiten puede elegirlos el recién nacido. Sin que él intervenga recibe en buena medida de los otros lo que él es. Eso es lo que entendemos cuando decimos del hombre que es «producto de la sociedad».

Pero lo que se dice del hombre en general, que como un ser constitutivamente comunicativo está referido al trato con sus semejantes y que, por decirlo de alguna manera surge en una existencia social, esto también se le puede aplicar al hombre religioso. También la vida religiosa surge de unos contactos sociales y se mantiene viva sólo cuando está sostenida y apoyada por un grupo. La religión es por esencia un fenómeno social. Esa dimensión social de la religión empieza cuando un hombre dotado carismáticamente y que ha vivido una experiencia, se la transmite a otros, se la comunica a los demás. Si esa vivencia la conservara sólo para sí, no habría ningún impulso para la transformación de la vivencia religiosa individual en una conciencia colectiva. Y ese motivo social de hacer partícipes a otros de esa vivencia religiosa y de hacerse entender por ellos la convierte en testimonio y mensaje que desencadena en las otras experiencias similares, o que asumen su contenido porque se acredita como verdadero en sus mismas vidas. Con ello la vivencia individual se hace socialmente fecunda. La vivencia individual es el punto de partida, el factor desencadenante sobre el que se alza la realidad de la religión orientada a la sociedad.

En torno al hombre carismático, que proclama y certifica su experiencia religiosa, cristaliza un círculo de seguidores o «discípulos». Con lo cual el proceso entra asimismo dentro de unas normativas sociales. Eso se echa de ver sobre todo en las religiones universales, en

las cuales la comunidad religiosa ya no coincide sin más con la comunidad vital. Aquí el «fundador» pone en marcha un proceso que, desde la transmisión de su experiencia y pasando por una formulación doctrinal y dogmática, conduce a la formación de grandes religiones e iglesias institucionalizadas.

2. Los grupos y formaciones comunitarias de índole religiosa pueden adoptar *formas* muy diversas. La historia y la fenomenología religiosas nos presentan toda una tipología de tales formas comunitarias: familia, comunidad doméstica, clan, tribu, casta, comunidad de culto, sector, iglesia, etc. Gustav Mensching ha reducido esos diferentes tipos comunitarios a dos estructuras básicas: la «religión nacional» y la «religión universal»[24]. Entre los estratos culturales poco diferenciados prevalece netamente la tendencia a que la comunidad religiosa se identique con las formas naturales de agrupación que se dan en la familia, el clan, la tribu o el pueblo. Una comunidad vital se convierte en portadora de la religión. También la salvación se entiende en un sentido colectivo, que consiste ahí en un estado de relaciones positivas de la comunidad natural con sus divinidades dentro de un contexto vital que los vincula a todos. Ello hace que las relaciones —fundadas en tradiciones y ritos sagrados— con las divinidades familiares, clánicas, tribales, populares o ctónicas, sean consideradas como exponente de la «vida verdadera». El individuo tiene una participación esencial en todo. La pertenencia a la comunidad de vida le proporciona la corriente vital religiosa, la salvación. La fiesta religiosa viene a ser el punto culminante en la vivencia unitaria colectiva.

---

24. G. Mensching, *Die Religion*, Goldmann, Munich, s.a., 58ss.

Salirse de ese contexto vital significa la pérdida de la verdadera vida, la condenación y la muerte. Aquí la comunidad de vida todavía se enseñorea por completo del individuo, que carece de una existencia autónoma frente al colectivo; el individuo no ha llegado aún a la plena conciencia de su subjetividad.

Las religiones universales se remontan asimismo a unas agrupaciones naturales, pero se distancian de esas «comunidades de vida» condicionadas por la sangre y se dirigen primordialmente al individuo (recuérdese la exhortación del Nuevo Testamento a abandonar padres, mujer, hijos, casa y hacienda). En el puesto de las viejas comunidades de sangre aparecen las nuevas comunidades religiosas, porque las religiones universales con su pretensión de transmitir la salvación a todos los hombres se orientan directamente a la comunidad. Suponen como substrato sociológico una cierta individualización y subjetivización del hombre; su supuesto antropológico lo constituyen la autoconciencia individual que surge con fuerza y el consiguiente distanciamiento, cada vez mayor, del mundo que progresivamente se convierte en objeto.

Ese desarrollo lleva aneja a la vez una amenaza para el hombre al aislarlo de los poderes vitales básicos. De ahí que todas las religiones universales introduzcan una ruptura fundamental en lo más profundo de la existencia humana e intenten restablecer una nueva vinculación con lo santo, con la divinidad.

3. En opinión de Wolfgang Trillhaas la comunidad religiosa se diferencia de la profana por una «vinculación integral de dos formas de transcender»[25]. Con el

25. W. Trillhaas, *Religionsphilosophie*, Berlín-Nueva York 1972, 195ss.

hecho de pasar el individuo a otros individuos, a una comunidad estructurada de algún modo, enlaza el transcender de lo terreno a otra realidad no cotidiana, superior y santa. Lo cual significa que en comunidad santa el individuo avanza hasta la comunidad y hasta lo divino. Y se comprende así que la comunidad religiosa no sólo se contrapone como sujeto comunitario a lo santo y divino, sino que incluso, en tanto que portadora y comunicadora de esa realidad, adquiere un carácter numinoso, se convierte a su vez en objeto de conducta religiosa, llega a ser «creída».

4. La autocomprensión del hombre religioso, así como la idea que la comunidad religiosa tiene de sí misma, incluye la aceptación de que, con independencia del sujeto religioso, existe la realidad de lo santo, de lo divino. Con otras palabras, incluye el convencimiento de que existen poderes y seres sobrehumanos, transhumanos, no humanos, que son los responsables del origen y destino de este mundo. Y aunque esa concepción sea a su vez un hecho humano y empírico, esa realidad santa a la que tiende el sujeto religioso no se puede sin embargo demostrar empíricamente y, por tanto, tampoco puede ser objeto de las ciencias que trabajan empíricamente.

Las ciencias empíricas, que incorporan a su investigación el fenómeno religioso, adoptan la imagen fenoménica y empírica de la religión, le atribuyen la dimensión social como algo que pertenece a su esencia, pero sólo destacan las relaciones sociales e interhumanas de la religión perceptibles externamente y hasta consideran lo social en la religión como su esencia genuina y específica[26].

---

26. K.-W. Dahm-V. Drehsen-G. Kehrer (dirs.), *Das Jenseits der Gesellschaft*, Mu-

Hay algunos sociólogos religiosos que consideran la religión como un fenómeno ligado a una experiencia transcendente y tienen por su verdadera esencia la relación vivencial interna entre el individuo y la realidad transcendente. Y como esa esencia de la religión no puede ser objeto de análisis sociológico, entienden que la tarea de la sociología religiosa no es una investigación de la religión misma sino simplemente de su forma social, de sus formas de expresión y de sus efectos sociales, que la sociología puede aprehender (así, entre otros, Joachim Wach y Peter L. Berger).

La mayor parte de los sociólogos religiosos consideran la religión como un mundo de sentido erigido por el hombre con medios lingüísticos para explicar la realidad. Hacen valer cada vez más sus hipótesis básicas, métodos y teorías sociológicos, midiendo por ellos la religión. Como fenómeno colectivo la enjuician fundamentalmente de conformidad con su grado de funcionalidad e influencia socioantropológicas. No obstante, la cuestión de las funciones de una determinada religión en una sociedad determinada fácilmente se convierte en el estudio de la religión en general dentro de cualquier sociedad (así lo hace, por ej., Émile Durkheim). Espontáneamente y con toda facilidad se designa también entonces como religión todo lo que cumple las funciones analizadas y las necesidades correspondientes a las mismas.

Un buen resumen de la consideración funcional lo ofrece Volker Drehsen[27], que distingue dos campos funcionales de la religión: la formación de la sociabilidad y

---

nich 1975; K.-F. Daiber-Th. Luckmann (dirs.), *Religion in der Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, Munich 1983.

27. V. Drehsen, *Zum Interesse der sozialwissenschaftlichen Kritik an der Religion*, en K.-W. Dahm-V. Drehsen-G. Kehrer (dirs.), *Das Jenseits der Gesellschaft*, 281-327, especialm. 299ss.

de la identidad del hombre. En concreto, la función de la religión se considera, primero, desde el aspecto de la capacitación del hombre para la actuación social, que constituye la sociedad y la mantiene viva y, segundo, se cuestiona lo que la religión aporta de cara a la construcción, afianzamiento y renovación de la identidad del hombre.

La información y el conocimiento a fondo de índole empírica no bastan para la actuación humana, que no sólo depende del conocimiento de las situaciones y contextos externos sí que también del dominio de la disposición interna del hombre (de los estados internos de la conciencia humana), que puede también desencadenar estados subjetivos de inseguridad, bloquear una conducta humana o provocar un comportamiento perjudicial. En el campo del obrar humano referido a la sociedad se considera como función de la religión la de instalar ese obrar, mediante la explicación cognitiva, la integración axiológica moral y el ordenamiento de los afectos internos (distinción que sigue la división establecida por Talcott Parsons), en los contextos de la sociedad y contribuir así al afianzamiento de sus estructuras.

Mediante la explicación o apertura cognitiva de sentido la religión supera (transciende) las realidades parciales que se dan en la experiencia cotidiana para llegar a una totalidad de sentido más vasta que ilumina el conjunto de la realidad; totalidad de sentido que siempre se otorga al individuo por la vía de una visión mística interior o de una experiencia externa de revelación y que es aceptada por otros. Por esa vía sitúa la religión el mundo, que se presenta al hombre fragmentariamente, en el horizonte comprensivo de una visión conjunta de la realidad que confiere un sentido último y definitivo a las realidades parciales y a la existencia individual con

sus relaciones sociales, y le permite al hombre actuar con pleno sentido.

Pero con sus explicaciones y aperturas de sentido la religión no sólo crea una visión general de la realidad, un horizonte de comprensión que le permite al hombre una comunicación e interacción con otros hombres; vincula también a los individuos con el entramado social, en cuanto que fundamenta y legitima la base axiológica fundamental, las representaciones axiológicas y las normas de la sociedad. Ni es menos importante la disposición que la religión confiere al hombre de cara al obrar social al poner bajo control la prepotencia de los afectos que puede hacer veleidosa la conducta humana. Eso puede ocurrir de varios modos: primero, por cuanto que en situaciones de fuerte carga emocional pone a disposición del hombre unos modelos de expresión (acciones rituales) socialmente tolerables para manifestar los sentimientos; segundo, por cuanto que la sobrecarga impulsiva y la presión operativa las transforma y sublima en un obrar social-productivo; y tercero, porque hace soportable la experiencia subjetiva de la discrepancia entre las aspiraciones y la realidad de la sociedad teniendo en consideración las circunstancias y disponiendo a una renuncia necesaria y hasta coherente por completo.

Así, la función de la religión se ve, por una parte, en que capacita al hombre para el obrar social, con lo que puede surgir y mantenerse la sociedad; y, por otra, en que dentro del marco de lo socialmente posible salvaguarda el proceso de la formación de la identidad, que preserva al individuo de desaparecer por completo en la sociedad, que le posibilita el poder preservarse a sí mismo frente a la pretensión social de totalidad.

Esa identidad no es un don que se le otorgue de modo natural al hombre como individuo. Más bien la

forma y desarrolla el propio hombre en su relación hacia y con otros hombres como una especie de equilibrio entre conciencia con y discrepancia de la sociedad. La identidad en cuestión no sólo designa la unidad de la persona vivida como algo permanente en el curso del tiempo, sino que también marca las relaciones que el individuo asume para con la sociedad, sin adaptarse totalmente a la misma ni tampoco escapar de lleno a su realidad.

Esa identidad del yo, vivida como unidad constante de la persona, la pone sobre todo en tela de juicio el hecho de que el curso de la vida del hombre no es un continuo sin rupturas, sino que está cortado por continuas situaciones de crisis, que entretejen la inviolabilidad del curso de la vida con una regularidad en parte previsible (como llegaba a la edad adulta, ejercicio de una profesión, matrimonio, jubilación, etc.) o de forma más casual y menos previsible (enfermedades, fracaso profesional, divorcio, guerras, destierros, catástrofes naturales...).

En las circunstancias críticas de la vida la religión acompaña al hombre con sus ritos, para salvaguardar el curso vital como un contexto rítmico. Y en las situaciones críticas casuales y menos previsibles procura salvaguardar esa conexión de la línea de vida individual mediante una interpretación religiosa de las situaciones amenazadoras, mediante la «cura de almas» y el reforzamiento ritual, al tiempo que intenta conectarla con el objectivo de la vida. De ese modo el curso vital del individuo puede aparecer como un destino singular e intransferible.

Contra la singularidad del destino biográfico opone la sociedad, al menos tendencialmente, una violencia para lograr identificarlo con el papel uniforme y es-

tandarizado que desempeña. Así, pues, la identidad del hombre no sólo tiene que preservarse en las crisis vitales sino también contra las expectativas contradictorias de la sociedad y contra su presión acomodadora. Los diferentes roles que corresponden al individuo en el terreno de los contactos sociales (como varón, padre, comerciante, eclesiástico, hombre de partido, etc.) requieren unas actuaciones equilibradas, si no quiere perder la propia e intransferible identidad frente a las distintas exigencias y expectativas sociales, identidad que debe más bien hacer presente.

Dado que los programas de la función pública enarbolan una especie de pretensión totalitaria, la identidad sólo puede lograrse mediante un distanciamiento. A lo cual ayudan —además de las reservas secretas, la ironía y el humor— los modelos distantes de la religión que sitúan al individuó más allá de la sociedad mundana. La meta, a la que en definitiva se dirige el hombre religioso no es para él un postulado subjetivo. La religión significa para él la expresión de la referencia del hombre a algo distinto, sobrehumano, santo y divino, que las más de las veces presenta rasgos personales. Ese convencimiento proporciona al hombre una fuerte protección contra la propia desaparición hacia la que tiende y aspira la sociedad.

La consideración funcional de la religión no sólo conduce fácilmente al convencimiento de que existe algo así como *la* religión, sino que además induce a considerar como religión todo aquello que cumple la función analizada. La frontera de la consideración funcional de la religión se sitúa allí donde el hombre religioso insiste con razón en que la verdad de las convicciones religiosas no se puede determinar por la función que la religión desempeña en la conducta social del hombre.

Pues, el supuesto de que la orientación religiosa puede llevar a cabo los logros que la consideración funcional atribuye a la religión, es que el hombre religioso está seguro de la verdad.

1.5. Impresión general de la religión

De acuerdo con cuanto llevamos dicho la religión es un fenómeno muy complejo. Su realidad pluridimensional y la pluralidad de religiones perfectamente diferenciadas con sus concepciones y afirmaciones, en parte contradictorias, sobre lo divino, sobre el camino que conduce a la salvación, etc., hacen difícil definir la religión, es decir, enumerar en forma definitiva las notas que deben darse en conjunto para que pueda designarse como religión una actitud y una forma de conducta sostenidas por una determinada convicción y que une a varias personas.

En muchos fenómenos históricos, como por ej. el hinduismo, el judaísmo, el cristianismo, el islam, nadie duda de que se trata de religiones; pero en determinadas formas de budismo o en el comunismo y en otras interpretaciones del mundo, las opiniones discrepan. El empleo de la palabra «religión» no parece caprichoso ni tampoco perfectamente unívoco y claro. Ello se explica sobre todo porque la palabra «religión» se define conceptualmente por un número de notas siempre relevantes pero no necesarias en todos y cada uno de los casos. De ahí que en ocasiones pueda haber dudas respecto de si esta o la otra nota tienen que darse necesariamente y en qué medida.

1. Teniendo en cuenta las consideraciones hechas hasta ahora, se obtiene una impresión general de la compleja realidad de la religión —en cuya descripción, explicación e interpretación se esfuerzan ciencias muy diversas—, que se caracteriza por los rasgos siguientes:

En las religiones se da —estando a la idea que el hombre religioso tiene de sí mismo— un *paso (o transcendencia) del mundo vital cotidiano, accesible a todos, a otra realidad imponente que, al ser «totalmente distinta», debe estar más allá o fuera del ámbito del mundo de las experiencias habituales.* El que esa realidad se conciba como una fuerza o ley de carácter impersonal o el que se la entienda como ser divino o como una pluralidad de dioses es algo secundario frente al hecho común de que en las religiones se cuenta con una realidad que transciende el mundo de la experiencia. Ese convencimiento de que el mundo experimental cotidiano no constituye toda la realidad, sino que existe una realidad distinta que está por encima de aquél, ha de considerarse como un rasgo común a todas las religiones. En la disputa sobre la religión esa hipótesis de la transcendencia ha sido siempre un punto capital.

Cualquiera que sea el modo en que se conciba esa realidad superior en las diferentes religiones, *influye en el mundo vital del hombre y tiene por él determinados puntos de apoyo*, sobre los que descansa y en los que se manifiesta. Pueden ser objetivos naturales o establecidos artificialmente, determinados lugares y tiempos, determinados seres u hombres, determinadas acciones, expresiones lingüísticas o ciertos procesos que en la experiencia religiosa se convierten en símbolos de lo santo. Esos puntos de apoyo de la realidad santa y divina en el mundo experimental se delimitan como fenómenos sagrados. Surge así un mundo vital bipolar, que se define

por la oposición entre lo sagrado y lo profano. La realidad transcendente nos sale al paso en nuestro mundo vital con las manifestaciones sagradas, que para la vivencia religiosa del individuo vienen dadas por lo general como tradición.

A la certeza de una realidad distinta y santa va ligada en las religiones una conducta práctica, porque la mera afirmación de que existe semejante realidad no constituye por sí sola la religión. La religión, en efecto, sólo se da más bien, cuando esa certeza va unida en el hombre a una sorpresa, porque la confrontación con el poder y la realidad santos y superiores desencadena en él simultáneamente una experiencia de oposición y otra de participación. La religión pretende liberar al hombre, que está expuesto a la condenación, de las trabas de las que por sí mismo no puede liberarse y que le impiden ser lo que debe ser: una persona profundamente ligada con el origen divino y con sus semejantes. De lo cual deriva la conciencia de estar en relación con esa realidad y de tener que ponerse en relación personal con la misma.

El hombre, que se sabe dependiente de esa realidad transmundana, pero que también está convencido de que puede influir sobre la misma, establece relaciones sociales con esa realidad en un proceso de interacción y comunicación mediante la acción ritual y el lenguaje religioso. Así entra en las religiones, junto al elemento cognitivo, otro de índole práctica, que a su vez se manifiesta en dos formas: por una parte, en la acción ritual (culto) por la que el hombre se pone en relación directa con la realidad santa y, por otra, en la rectitud ética, las normativas que la religión pone en manos del hombre para el trato con los semejantes y con las cosas del mundo vital.

Entre las peculiaridades de la religión se cuenta tam-

bién su carácter comunitario, el hecho de que esté ligada a un grupo; siempre existe para un grupo de personas, nunca para un solo individuo. Pues aquello que le afecta en lo más profundo e íntimo de su ser, aquello que admite como absolutamente importante y por lo que se deja afectar en lo más hondo, quiere el hombre comunicarlo a otros y coincidir con ellos en su interpretación. Esa coincidencia conduce precisamente a una fuerte conciencia comunitaria, a una identidad colectiva.

En su forma concreta la religión se presenta como un entramado dinámico de elementos individuales y sociales, que en el proceso comunicativo entre individuo y comunidad se entrelazan de tal modo que la religión subjetiva y la objetiva se constituyen en una mutua interdependencia bajo las condiciones socioculturales biográficas e históricas de la respectiva situación.

Los intentos por explicar, aclarar y estructurar esa compleja realidad de la religión pueden ser de índole muy diferente: o bien en la conducta del individuo religioso o bien en la pluralidad de las religiones y en sus múltiples manifestaciones.

2. Las representaciones de la sociología y de la psicología religiosas por la conducta del hombre religioso. Las conexiones que han establecido y la imagen general que resulta de las mismas dejan en claro el fracaso de toda aproximación y comprensión unidimensional de la conducta religiosa.

El sociólogo norteamericano Charles Y. Glock[28] habla de cinco dimensiones que pueden distinguirse en el comportamiento del hombre religioso, aunque estrecha-

28. Ch. Y. Glock, *On the Study of Religious Commitment*, en «Research Supplement to Religious Education» 57 (1962) 98-110; Ch. Y. Glock-R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965.

mente relacionadas entre sí. Y está persuadido de que todas las manifestaciones de la religión pueden ensamblarse mutualmente. Entre ellas hay que mencionar la *dimensión de la experiencia religiosa (experiential dimension)*, que abarca todas las impresiones, sentimientos y afirmaciones que se valoran como comunicación con lo divino; a través de esa experiencia el hombre religioso consigue un cierto acceso, un contacto emocional con lo divino o experimenta una emoción religiosa. Se suma la *dimensión ideológica (ideological dimension)*, que significa la intensidad de la aceptación del sistema de dogmas o doctrinas de fe que el hombre religioso confiesa. De ésta hay que distinguir la *dimensión intelectual (intellectual dimension)*, que se refiere a lo que el hombre religioso sabe de su fe, por ejemplo, de los acontecimientos fundamentales o de la Biblia. Entre la dimensión intelectual, que apunta sobre todo a la información y conocimiento de los principios doctrinales religiosos y de las Sagradas Escrituras, y la dimensión ideológica, que afecta sobre todo a la intensidad del convencimiento religioso, existen estrechas conexiones, porque el conocimiento acerca de la convicción creyente es condición para que pueda ser aceptada. Sin embargo la fe como vinculación confiada no se sigue necesariamente de tal saber, no tiene por qué brotar del mismo ni el saber religioso que apoyarse necesariamente en la fe. La *dimensión ritual (ritualistic dimension)* comprende todas las prácticas específicamente religiosas a las que tienen que atenerse los seguidores de una religión, como pueden ser las visitas al templo, las oraciones o los ritos. Y, finalmente, está como remate la *dimensión de las consecuencias (consequential dimension)* para la conducta personal. Abraza todos los efectos que la fe, la praxis y la conciencia religiosas tienen para la vida del indivi-

duo en el mundo y en la sociedad. Aquí aparecen todas aquellas prescripciones religiosas que determinan lo que las personas deben hacer y las actitudes que han de tomar como fruto de su religión.

Estas y parecidas tentativas por esclarecer la complejidad de la religión como realidad pluridimensional han merecido la crítica de Cornelius P.G. Tilanus[29], primero porque mezclan dimensiones y funciones psíquicas y, segundo, porque no demuestran una conexión entre las dimensiones. De ahí que este autor[30] se esfuerce ante todo en separar las diferentes dimensiones de la conducta religiosa: la dimensión física de la actividad exterior (obrar individual y social y manifestaciones del pensamiento), la dimensión psíquica en que encuentra su motivación la actividad externa, y, finalmente la dimensión social, que influye en la conducta religiosa y en la que esa conducta se manifiesta. De acuerdo con la división de la vida psíquica en pensamiento, sentimiento y voluntad, separa de tales dimensiones la función cognitiva, la emocional y la volitiva, que forman en la conducta religiosa un sistema coherente. A fin de hacer comprensibles esa conexión y unidad interior de las diferentes dimensiones y funciones en el comportamiento religioso, utiliza el concepto de «actitud» *(attitude)*, que toma de Gordon W. Allport. Para éste la actitud es «un estado psíquico y físico de buena disposición, que está organizada por la experiencia y que ejerce sobre la misma una influencia rectora o dinámica, como el individuo reacciona sobre objetos y situaciones a los que esa actitud está referida»[31].

29. C.P.G. Tilanus, *Empirische Dimensionen der Religiosität,* Ausburgo-Steppach 1972, 118.

30. Ibíd.; cf. la disposición del libro.

31. Ibíd. 132.

La «actitud» es una construcción teórica, que intenta explicar de alguna manera la consistencia y continuidad en los modos humanos de comportamiento. Se caracteriza porque 1) es una relación de sujeto-objeto (es decir, el objeto tiene que ser experimentado por la persona y convertido en objeto), 2) nunca representa una necesidad meramente instintiva del hombre sino que se forma por la experiencia, 3) lleva una carga emocional, 4) es más o menos continua y 5) ejerce una influencia que determina la orientación[32].

Puesto que el concepto de «actitud» reúne las diferentes dimensiones del ser humano así como las distintas funciones de la psique humana, y ello no sólo como suma sino también como sistema unitario, resulta adecuado según Tilanus para esclarecer la complejidad de la conducta humana religiosa. Por eso define la religión «la actitud positiva del hombre hacia una realidad concebida por él como realmente existente y que está fuera del individuo, sobre la cual el hombre no cree tener influencia directa, pero que considera como esencialmente determinante de su ser y vida humanos, razón por la cual la admite como autoridad y norma, para sí y también para las formas de conducta y expresión causadas por esa actitud o disposición»[33].

Tales tentativas ponen ciertamente de relieve la complejidad de la conducta del hombre religioso; pero no tienen en cuenta las numerosas religiones concretas de la historia, que representan el cuño histórico concreto de esa actitud del hombre.

---

32. Ibíd. 136.
33. Ibíd. 140.

3. Para afrontar las religiones concretas y los múltiples fenómenos religiosos disponemos, según Friedrich Heiler, de tres caminos diferentes que nos permiten alcanzar a una impresión general de la religión[34]. Los califica metafóricamente como corte longitudinal, corte transversal y círculos concéntricos. Con el primero designa el método historicorreligioso, que desde el punto de vista histórico y geográfico echa una mirada a las diferentes religiones en sus comienzos hasta su completo desarrollo mediante un corte longitudinal. El segundo de los métodos que menciona se puede calificar de tipológico, ya que intenta lograr una visión de la religión en un corte transversal desde diferentes puntos de vista (según el carácter sociológico, la peculiaridad psicológica, la concepción de Dios, etc.), explicando así los diferentes tipos de religión. Ambos intentos de sistematización se desarrollan, según Heiler, más en extensión que en profundidad, y destacan más las diferencias que las notas comunes.

De ahí que insista en el método tercero, el fenomenológico, que siguiendo el esquema de círculos concéntricos ordena y contempla en su conjunto la pluralidad de los fenómenos religiosos, de las convicciones y vivencias religiosas. Tales círculos se disponen en torno a un centro que representa la supuesta realidad última de todas las religiones. En torno al mismo se van agrupando de fuera adentro como anillos concéntricos el mundo fenoménico de la religión que pueden captar los sentidos, después el mundo de las ideas religiosas, y finalmente el campo de las vivencias psíquicas.

Cada uno de esos anillos se divide a su vez en tres sectores, según las definiciones axiológicas básicas de la

---

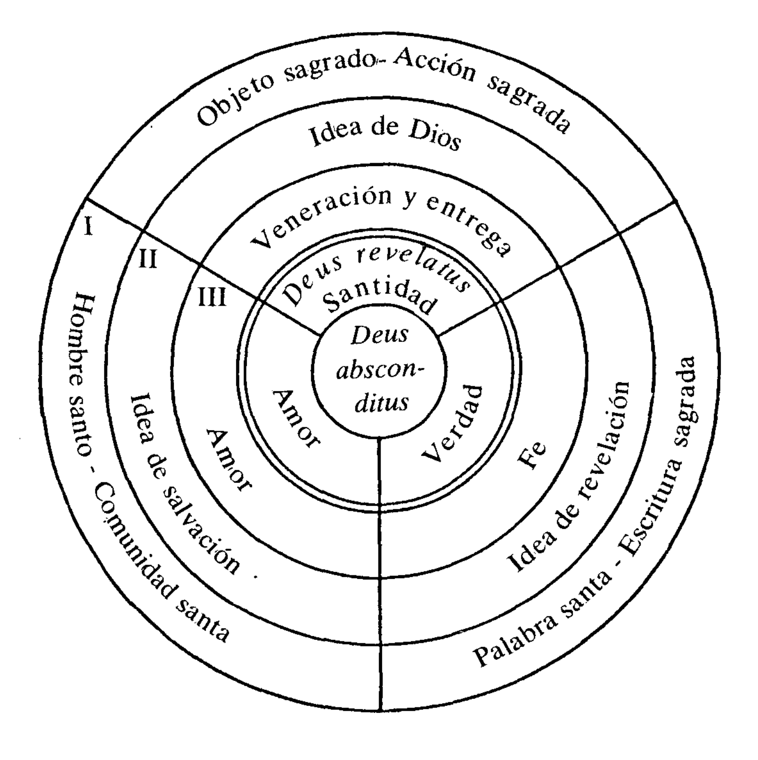
34. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 18s.

misteriosa y profunda realidad divina (santidad, verdad y amor).

Como aparece gráficamente en el esquema (pág. 89), el mundo exterior de los fenómenos abraza en el primer sector los objetos cúlticos, los lugares sagrados en los que se desarrolla el culto, el tiempo sagrado en que se practican los actos litúrgicos, el número sagrado por el que todo se mide, y la acción sagrada. En el segundo sector está la palabra sagrada, tanto hablada —ya proceda de lo divino (sentencia del encantamiento, oráculo, mito, profecía, evangelio) o sea una plegaria dirigida al mismo— como escrita, en forma de libro santo o escritura sagrada. El tercer sector abraza al hombre y a la comunidad religiosos. Ese anillo exterior da pie a Heiler para referirse al hecho de que la religión no es pura interioridad, «espiritualidad flotante», sino más bien un «trato sensible con lo divino».

El primer círculo interior comprende las representaciones, pensamientos e ideas sobre la esencia y acción de la realidad divina; esto es, ideas sobre Dios, la creación, la situación infeliz del hombre y del mundo, la revelación, la redención, la consumación y todo cuanto esas ideas comportan. El anillo inmediato hacia fuera del mundo vivencial abarca los sentimientos religiosos de valor a los que da origen el encuentro del hombre con los objetos y acciones sagrados, como son, por ejemplo, el temor y respeto, la fe, confianza, esperanza, amor y otras emociones que de ahí brotan; por supuesto también tienen cabida aquí las vivencias extraordinarias, como pueden ser la inspiración, la visión, la audición y el éxtasis.

El centro abarca la realidad divina a la que el hombre está referido a través de todas las formas de manifestación, ideas y vivencias; y ello bajo un doble aspecto:



Círculo I: Mundo fenomenológico
Círculo II: Mundo de la representación
Círculo III: Mundo de la vivencia
Círculo interior: Mundo de la religión

como realidad vuelta al hombre y revelada, y como realidad que se le escapa.

Ese sistema de ordenamiento está proyectado indiscutiblemente desde una religión superior; pero cualquier religión puede incorporarse a dicho esquema con sus distintos centros de interés. Y así puede servir como un modelo mental valioso, si queremos formarnos una impresión general de la religión, pese a que en dicho esquema hay algo que no se expresa ni puede expresar-

se: que las distintas religiones tienen su asiento en diferentes fases evolutivas de la historia espiritual del hombre[35].

35. Cf. U. Mann, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 1970, 77-81; Íd., *Die Religion in den Religionen*, Stuttgart 1975.

2. *La esencia de la religión*

Cualquier tentativa por comprender la esencia íntima de esa compleja realidad que llamamos religión está influenciada por la idea previa que comporta. En efecto, quien desde la pluralidad de las manifestaciones religiosas pretende llegar a la esencia de la religión tiene ya que empezar sabiendo, al menos de manera aproximada, lo que son las manifestaciones religiosas en contraposición a las no religiosas, para poder después sacar de las mismas aquello que tienen en común y que constituye y asegura su identidad como fenómeno religioso. Así, en un concepto previo irreflexivo siempre se supone lo que se intenta captar de manera reflexiva y examinar críticamente como esencia general de las manifestaciones religiosas. Hans-Georg Gadamer ha calificado ese proceder como «estructura circular del pensamiento». Wolfgang Trillhaas considera más apropiado hablar de una «estructura en espiral» del pensamiento, porque dicho proceder en ningún caso retorna simplemente al concepto previo irreflexivo, sino que mediante la reflexión y el examen crítico puede también corregirlo.

Como hasta nuestro tiempo se ha aducido como definición esencial de la religión la derivación etimológica de la palabra *religio* —que sin duda ha influido en nues-

tro concepto previo de la religión—, habrá que empezar marcando la frontera de tales tentativas y hacer después una breve introducción a la historia de la palabra, sin duda mucho más importante.

En un segundo paso compararemos la impresión general de la religión con fenómenos emparentados, porque comprendamos la singularidad de una cosa tanto mejor cuanto con mayor precisión conocemos sus diferencias con cosas que en determinado aspecto le están cercanas.

Y seguirán luego los pasos decisivos, que son éstos: el análisis del acto religioso fundamental y la explicación de su relación con la religión en sentido objetivo, así como la peculiaridad del lenguaje religioso.

2.1. Explicación e historia de la palabra

1. En la historia espiritual de Occidente tres son las derivaciones que han tenido mayor eco, aunque ninguna ha logrado imponerse de modo inequívoco. Cicerón deriva la palabra *religio* del verbo activo *relegere* (observar atentamente). Entiende por religión la «cuidadosa observancia y la guarda exacta de todo cuanto pertenece al culto de los dioses» *(qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi, ex relegendo)*[1]. Esa observancia cuidadosa y siempre renovada es lo opuesto al *negligere* (no atender, descuidar, tratar una cosa con negligencia). En la derivación ciceroniana se dejan sentir de forma exclusiva la concepción y la singularidad de la religión romana. Para el romano la religión era un asunto que en

1. Cicerón, *De natura deorum* II 28, 72.

ninguna circunstancia se podía postergar, sino que reclamaba la observancia estricta y puntual de todo lo que el culto público de los dioses comportaba. Esa peculiar concepción religiosa contiene como notas características la idea de derecho y de orden, así como una componente socio-corporativa. Al igual que el romano conoce un *ius civile* (derecho civil) que regula las relaciones de los ciudadanos entre sí, también conoce un *ius divinum* (derecho divino) que es la norma para el debido mantenimiento de las relaciones ordenadas con los dioses, y que regula todo lo que se ha de ejecutar para asegurar el favor de los dioses en beneficio de la prosperidad del Estado.

Con ello viene dado también lo segundo: en el epicentro de esa religión no está la disposición religiosa del individuo sino el bienestar del Estado. «La función estatal y social del culto pone de manifiesto que el sentimiento interior en una religión así entendida es secundario; lo decisivo es siempre el obrar, el cumplimiento exacto de ritos y ceremonias... Lo que uno piense al respecto es irrelevante, con tal de que los dioses obtengan la veneración que les es debida»[2].

Así como en la derivación ciceroniana se refleja la singularidad de la religión romana, así también la fe cristiana influye en la derivación etimológica de la palabra en Lactancio y Agustín. El rétor cristiano Lactancio deriva la palabra *religio* del verbo transitivo *religare*, religar, atar. La religión es el «vínculo de la piedad» que enlaza a Dios y a los hombres («Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et relegati sumus; unde ipsa religio nomen accepit»)[3]. En el obispo Agustín se encuentra también,

2. P. Stockmeier, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Friburgo-Basilea-Viena 1973, 29.

3. Lactancio, *Divinae institutiones* IV, 28.

entre otras, la derivación del verbo *re-eligere*, volver a elegir[4]. La verdadera religión es la que nos ata al Dios uno y trino, del que nosotros los hombres nos habíamos separado, del que nos habíamos desatado, y con ella regresamos a él, volvemos a reelegirlo[5].

La visión panorámica de esas tres posibles derivaciones etimológicas revela, según Norbert Schiffers, «un sentido convergente, que es más que etimología, pues representa una descripción de posibles formas de comportamiento religioso»[6]. Y lo fundamenta del modo siguiente: «En efecto, puesto que *relegere* significa "volverse constantemente a", o también "observar algo a conciencia", sin duda esto que se trata de circunscribir debe merecer y hasta exigir solicitud por parte del hombre; de esta exigencia resulta exactamente la segunda posibilidad de derivación, ya que *religare* se puede entender como "volver a ligarse" con el primer origen y el último fin del hombre; finalmente, ya que es posible al hombre existir olvidado culpablemente de su origen y de su fin, puede él, mediante la convicción religiosa y con la correspondiente conversión, "volver a elegir" el origen y el fin, lo cual responde al sentido de la voz latina *reeligere*»[7].

Como respuesta al problema de la esencia de la religión no basta en modo alguno la derivación lingüística de la palabra *religio*, aparte de que no consta con precisión inequívoca. Porque, primero, lo que esa palabra significa se da también fuera del ámbito lingüístico latino; en otros ambientes culturales la cosa significada ad-

4. Agustín, *De civitate Dei* X, 32.

5. Cf. Íd., *De vera religione*, cap. 25, 113.

6. N. Schiffers, *Religión*, en *Sacramentum Mundi*, t. VI, Herder, Barcelona ^{3}1985, col. 909.

7. Ibíd., cols. 908s.

quirió otras designaciones lingüísticas que ponen de relieve aspectos bien diferentes de la religión. Y, segundo, porque no está demostrado en modo alguno que el sentido etimológico de una palabra y la esencia de la cosa, que interesa a la filosofía, se superpongan y coincidan sin más. El sentido de una designación verbal no siempre representa lo que subyace en todos los cambios, la esencia de una cosa que se mantiene a través de todas las mutaciones y que preserva su identidad.

Así como el contenido fundamental e histórico de lo que es filosofía no puede darse aludiendo simplemente al sentido literal de «amor a la sabiduría», así tampoco se puede definir la esencia de la religión refiriéndose a la derivación etimológica de la palabra «religión». Lo que esas derivaciones lingüísticas describen es simplemente un viejo concepto previo de religión, que nos ha llegado a través de los ambientes históricos y culturales y que condiciona nuestro juicio previo.

2. La palabra «religión», procedente del latín, ha tenido una marcha triunfal sorprendente, imponiéndose en todas las lenguas modernas, incluso fuera de las neolatinas. La historia de esa palabra ha influido en nuestra idea previa de la religión más que su explicación etimológica.

La historia de la palabra en latín la ha compendiado M. Kobbert[8], y en ella señala que ya en el concepto fundamental se ha realizado «la subjetivización del concepto objetivo originario». Tomada en ese sentido subjetivo, la palabra adquiere el significado de «temor religioso, piedad..., que consiste en la observancia cuidado-

8. M. Kobbert, *Religio*, en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, serie II, t. 1, Stuttgart 1914, 565s.

sa de las (exigencias rituales) religiosas»[9]. En un sentido objetivo, y en plural, designa las prescripciones rituales, mientras que el singular actúa como concepto colectivo. De ese concepto colectivo se destaca un significado que contiene ya el concepto abstracto de «religión» y que abarca la religión de los distintos pueblos. La palabra *religio* se aplica en la antigüedad sin ningún tipo de problemas como concepto genérico para todos los cultos de la divinidad. En su empleo originario entre la pluralidad: cada uno de los dioses tiene sus *religiones*, sus exigencias rituales, y todos los pueblos y Estados tienen a su vez su *religio*[10].

En sus comienzos el cristianismo no pudo evitar la terminología religiosa del entorno cultural en el que hubo de proclamar su mensaje de salvación; no podía ignorarla sin más; lo que se imponía era una actitud crítica. En esa confrontación hubo algunos conceptos que se impusieron con mayor dificultad que otros, porque llevaban una marca pagana más acentuada; así ocurrió, por ejemplo, con la palabra griega *theologia* y con la latina *religio*. En la versión latina de la Biblia la palabra *religio* traduce varias palabras griegas.

En la segunda mitad del siglo II el vocablo *religio* se encuentra en Melitón de Sardes y en Minucio Félix como designación de las creencias cristianas. Pero este uso sólo logra establecerse dentro del nuevo contexto político-religioso que va a prevalecer definitivamente desde comienzos del siglo IV. Había llegado a su fin la época de las persecuciones de los cristianos y el cristianismo obtenía su reconocimiento público y oficial[11]. En los empe-

9. Ibíd., 575.
10. Ibíd.
11. Para lo que sigue, véase P. Stockmeier, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, 81-122.

radores romanos que llevan a cabo esta introducción del cristianismo en la categoría de *religio licita*, que fueron Galerio y Constantino, ello ocurrió bajo las concepciones predominantes de la religión antigua y de la idea romana del culto. El papel del cristianismo comunidad cultural ocupa el primer plano; apenas si se tuvo en cuenta la conciencia eclesial del creyente. Se considera el cristianismo desde el punto de vista del servicio debido a la divinidad; servicio que ha de cumplir el clero en beneficio de la comunidad general.

Al principio el cristianismo ocupó un lugar del mismo rango al lado de las demás religiones. Por el edicto del emperador Teodosio el Grande, el año 380, adquirió la categoría de religión estatal. El cristianismo se entendió entonces como una forma de vida ordenada e impuesta por el Estado, como una ley *(lex)* que los creyentes debían observar. Ambrosio y Agustín toman definitivamente la palabra *religio* como designación exclusiva del cristianismo, y lo hacen con un matiz que iba a tener enormes consecuencias. Ese matiz se advierte a todas luces en el título del escrito agustiniano *De vera religione*. El vocablo y la realidad de la religión quedan ligados al problema de la verdad, lo cual de ningún modo sucedía en la antigüedad pagana. En virtud de esa vinculación sólo puede haber una religión verdadera, que se contrapone a la multitud de religiones falsas. Sólo es verdadera la religión «que adora al único Dios», que es a la vez uno y trino; y que lo hace «con una piedad iluminada» en que el propio convencimiento interior concuerda con la práctica de los ritos externos[12].

En esta acepción de la palabra *religio* se precisa el poder sobrehumano, al que la religión se endereza, co-

12. Cf. Agustín, *De vera religione*, cap. 1.

mo el Dios trino y uno, y se hace hincapié en el sentimiento interior en concordancia con el cual han de estar los ritos externos.

Siempre que a lo largo de la edad media se emplea el vocablo *religio* en sentido general, se entiende por tal religión la fe cristiana. Ese empleo de la palabra se encuentra en Tomás de Aquino, en su prólogo a la *Suma teológica*: «Nos proponemos en esta obra exponer las verdades de la religión cristiana en forma apta para la enseñanza de los principiantes.» Al tratar de las virtudes, relacionadas con la virtud cardinal de la justicia, Tomás se ocupa extensamente de la religión. Recoge las tres derivaciones antes mencionadas de la palabra a partir de *relegere, reeligere* o *religare*; las tres son válidas para él unidas entre sí y compedia así su sentido común: la religión establece propiamente la «ordenación a Dios» *(ordinem ad Deum)*. Enlaza las tres derivaciones tradicionales con la idea del deber, que es una virtud subordinada de la justicia, y describe así la religión en tanto que «ordenación a Dios»: Dios es el ser al que debemos estar unidos ante todo como principio indispensable (idea de Lactancio), al que también estamos obligados a elegir tendiendo siempre hacia él como nuestra meta última (así en Cicerón), y al que estamos obligados a buscar y recuperar después de haberle perdido por el pecado[13].

Pese a lo cual, el concepto general de religión no tuvo un papel decisivo en la edad media. La palabra quedó reducida a su uso intraeclesial, en el que se empleó para designar una determinada forma de piedad, organizada y tenida en gran estima: como designación

---

13. S. th. II-II, q. 81, a. 1; cf. E. Heck, *Der Begriff der Religion bei Thomas von Aquin*, Paderborn 1971.

de las órdenes religiosas. Y en ese empleo volvió a prevalecer la forma plural.

Sólo con las corrientes espirituales del renacimiento y del humanismo se volvió a hablar intensamente de la religión cristiana, ya fuera por amor a la latinidad clásica, ya para abrir cauce al deseo de una renovación del cristianismo sirviéndose de esta palabra relativamente abandonada. En el escrito de Nicolás de Cusa *De pace fidei* (1453) —en que por vez primera se recoge el propósito de un encuentro amistoso con las religiones no cristianas—, la palabra «religión» adquiere casi el significado moderno como designación de una realidad común, cuyas manifestaciones históricas son las diferentes religiones con sus distintos ritos y ceremonias.

Entre los reformadores del siglo XVI vuelve a adquirir renovada importancia la vinculación de la palabra «religión» con el problema de la verdad. Sirve entre otras cosas para defender la fe evangélica reformada contra la Iglesia católica: piénsese en los títulos de las obras *De vera et falsa religione commentarius* de Ulrich Zwinglio (1525) y de la *Institutio christianae religionis* de Johann Calvino (1559). Mediante el afianzamiento de las diferencias confesionales y de su consolidación jurídico-estatal la religión se convierte casi en un concepto de derecho público, que tiene como contenido la adoración de Dios, reconocida públicamente, el ejercicio específico del culto, la unión comunitaria y confesional, de las que debe cuidar el Estado, al que también compete la tarea de determinar su forma común; ese concepto abraza también lo equiparable entre otras personas de diferentes Estados y pueblos. Con la época de los grandes descubrimientos geográficos aparecen así, junto al cristianismo, las *religiones paganae*, las religiones paganas.

Sólo con la ilustración adquiere el concepto de reli-

gión un papel de primer orden. El hecho de la escisión interna del cristianismo y el conocimiento de religiones antes desconocidas en la época de los descubrimientos hicieron que la palabra «religión» se convirtiera en un concepto genérico y neutro para designar religiones tan diferentes. Ese concepto de religión será la palanca para la emancipación frente al cristianismo confesional. Mediante la idea de «religión natural» se introduce la distinción entre el núcleo esencial, racional y atemporal de todas las religiones y las diferentes religiones históricas, que son las manifestaciones o precursores de esa religión esencial.

Cada vez más la religión deja de ser asunto público del Estado para entrar en el ámbito privado y particular; el concepto de «religión privada» (Johann Salomon Semler) o el referirse a la religión como «asunto privado» son indicios de ese cambio. Así, la religión pasa a ser un ordenamiento hacia lo infinito, sostenido por el sentimiento interno y que al sujeto experimenta; y ese infinito asume las funciones de Dios (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher). Siendo así que en su origen el concepto apuntaba sobre todo al ejercicio público del culto, ahora pasa a designar un sentimiento interior, la piedad personal. Así se refleja en el dístico de Friedrich Schiller en la poesía intitulada *Mi fe (Mein Glaube):*

> ¿Qué religión confieso yo?
> ¡Ninguna de las que tú me nombras!
> ¿Y por qué así, por qué ninguna?
> ¡Por religión!

En los siglos XIX y XX, la época del cientificismo, la religión designa el objeto de las diferentes disciplinas científicas —contemplado desde un distanciamiento crí-

tico— que se resumen en la ciencia religiosa. Cada vez se discute más la forma pública y obligatoria de religión que ata a los individuos. Lo que con ello pierde la religión de carácter público y comunitario lo gana en interioridad e intensidad. Simultáneamente se convierte en objeto de una crítica que la rebaja y desenmascara. La palabra designa aquí un producto, cuyo creador es el hombre mismo; pero no se la puede hacer valer sin más como en otras obras humanas (por ej. el arte), porque resulta alienante para el hombre, lo mantiene prisionero e impide su liberación. Con otra palabras, constituye un peligro social[14].

2.2. La religión comparada con otros fenómenos similares

Una persona, una cosa o una idea revela sus peculiaridades con mayor claridad cuando la comparamos con otros fenómenos; sobre todo con aquellos con los que se relaciona en algún aspecto. Ya Tomás de Aquino menciona este procedimiento, por el que conocemos una cosa tanto más perfectamente cuanto mejor y más ampliamente tenemos ante la vista sus diferencias con otras cosas[15]. Cuanto más cercanas están las cosas, cuanto más se parecen y más estrecho es su contacto, tanto más útil resulta una comparación reflexiva sobre sus diferencias. Mediante dicho procedimiento una cosa adquiere perfiles netos, si por una parte destacan los puntos de contacto y, por otra, las diferencias que median entre fenómenos emparentados.

---

14. Cf. H. Zirker, *Crítica de la religión*, Herder, Barcelona 1985.
15. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* I, 14.

¿Cuáles son los temas a que podemos referirnos que permitan aplicar dicho método de cara a la religión? Se trata de aprovechar en lo posible aquellas realidades que también significan algo así como una disposición total, que representan un amplio contexto explicativo, el cual descansa siempre sobre unos intereses, supuestos básicos y condiciones específicas, y que en la historia de la humanidad y bajo las condiciones socioculturales más diversas han representado un papel similar al de la religión y han alcanzado una importancia universal. Tales fenómenos no se multiplican a discreción. Ni tampoco la filosofía tiene que empezar por descubrirlos. Esos temas universales, esas visiones que proporcionan un sentido general, se han formado en la historia y en ella han probado su consistencia; nos han venido dados por la tradición y están sostenidos a su vez por amplias organizaciones comunitarias. Éstos son: la ciencia, la ética y el arte. Y se corresponden con los conceptos básicos y tradicionales de la filosofía: la verdad, el bien y la belleza[16].

Por ello nada tiene ya de extraño que tales fenómenos recurran una y otra vez como temas de comparación en un análisis filosoficorreligioso, sobre todo dentro de aquellas corrientes de la filosofía de la religión que están influenciadas por el neokantismo y la fenomenología. La comparación no deja de tener dificultades. Para que el procedimiento no fracase, hay que evitar los arrecifes peligrosos que subyacen en todo ello, como son la absolutización de un tema y la mezcla inconsiderada sin el correspondiente aislamiento de dichos temas.

En determinadas épocas de la historia y entre distintos grupos de hombres cada uno de esos temas ha ejer-

---

16. Cf. para lo que sigue: A. Nygren, *Sinn und Methode*, 302-339.

cido una especie de supremacía y aún la siguen ejerciendo. En la edad media, por ejemplo, la religión aparece dominadora en un primer plano, mientras que la ética y el arte están frente a ella en posición de servicio. La emancipación de estas realidades de ese predominio de la religión significó un proceso largo y trabajoso. Nuestra época tiende a dar a la ciencia una carácter absoluto, a convertirla en criterio y norma de todo y a no conceder valor más que a lo que «se demuestra científicamente». Cierto que no hay razón alguna para eximir a cualquiera de esas realidades que llamamos arte, ciencia y religión del control científico. Es evidente que la ciencia puede hacer objeto de su investigación el comportamiento ético, estético y religioso así como sus objetivaciones; pero tiene trazadas unas fronteras que le señalan el método y el tipo de argumentación utilizados en cada caso.

Una investigación científica del comportamiento ético, estético o religioso no se transforma a su vez en una toma de posición ética, estética o religiosa; como ni tampoco lo ético, lo estético o lo religioso se convierten en ciencia. La absolutización de la ciencia es una actitud extraña a la verdadera ciencia. Pero no es sólo la realidad ciencia la que está expuesta al peligro de una absolutización; también las otras realidades corren ese mismo riesgo. También lo estético o lo ético pueden elevarse a categorías absolutas y reclamar en consecuencia que todos los otros campos de la realidad, que representan unos contextos de sentido específicos, se le sometan.

Mas no basta con evitar el peligro de una absolutización de alguno de dichos campos; es necesario evitar además su mezcla, y ello respetando las fronteras propias del contexto explicativo de cada uno de los campos mentados. La ciencia debe ser enjuiciada científicamente, y la estética estéticamente, y la ética de un modo

ético y la religión de un modo religioso; de no ser así, las afirmaciones en el campo específico pierden su valor propio. Una intelectualización de la religión equivale a su muerte; y lo mismo puede decirse de su etización o de su estetización.

Un aislamiento total de los campos de la realidad, que permitiera su yuxtaposición sin conexión alguna, no tendría sin embargo ningún sentido; pues, con ello podría aparecer el respectivo contexto explicativo o de sentido siempre como algo particular y, por ende, problemático. Con ello correría peligro la unidad de la conciencia humana. La vida del hombre se rompería en múltiples campos y contextos de sentido, que no se tocarían ni podrían estar en una relación mutua. Ahora bien, la conexión es decisiva para todo lo que significa sentido.

Cada contexto de sentido particular necesita siempre de una justificación más profunda que nace de un contexto más amplio; de lo contrario se hunde en el absurdo. Es necesario ponerlo en conexión con un contexto explicativo universal, porque sólo lo que está en armonía, en concordancia con el todo que le rodea puede afirmarse como sentido. En las realidades a que aquí nos estamos refiriendo eso quedaría asegurado si su mutua relación pudiera entenderse como algo que se completa y perfecciona recíprocamente. No es preciso deducirlos esos campos de un solo principio.

La comparación que a continuación establecemos entre religión y las realidades mencionadas está desarrollada en cada caso pensando tanto en los rasgos comunes como en las diferencias y relaciones mutuas.

2.2.1. Religión y filosofía[17]

La comparación entre religión y ciencia se reduce a un parangón con la filosofía. En el proceso de la ilustración moderna la religión ha perdido su control sobre las ciencias. Renuncia a utilizar las afirmaciones religiosas como criterio de las afirmaciones científicas, porque se ha impuesto la idea de que en la religión, de un lado, y en las ciencias, del otro, se trata de actitudes radicalmente distintas frente al mundo vital del hombre, entre las cuales no hay ningún punto de contacto directo. A la pregunta de qué son, suelen responder las ciencias indicando un campo determinado, con la tarea aneja de abordar asimismo el peculiar planteamiento y el método consiguiente para su estudio. Así, por ej., hay que describir la física como ciencia de la naturaleza inanimada que se plantea el estudio de las normas generales que en ella cuentan, que obtiene sus resultados con el método de la medida cuantificadora y que los expresa en fórmulas matemáticas.

Las ciencias emancipadas de la religión tienen siempre que ver con un determinado sector de la realidad experimental; investigan la conexión causal entre los objetos en el contexto fenomenológico del campo respectivo. Se realizan en el marco de la actividad intelectual referida a la experiencia dentro de la axiomática de lo experimental y mundano (inmanencia), que sólo admite como científicamente relevante lo que se puede demostrar y entender dentro de la realidad experimental. Desde su mismo planteamiento tales ciencias intentan ver y explicar las cosas y procesos del mundo de

---

17. Véase M. Scheler, *Vom ewigen im Menschen*, en *Gesammelte Werke*, t. V, Berna ^{4}1954, 126-157; J. Hessen, *Religionsphilosophie*, t. II, 27-39.

nuestra experiencia de modo que puedan comprenderse sin la hipótesis de Dios. La religión, por el contrario, apunta el conjunto del mundo de la vida humana en su origen y fundamento indisponible.

Frente a las ciencias particulares la religión se entiende a sí misma como ciencia universal, que ignora cualquier vinculación a un sector de la realidad y que no se cierra a ningún campo de nuestra experiencia de la realidad. No se contenta con la comprobación de la regularidad en las relaciones mutuas o de la conexión funcional entre los fenómenos, sino que parte de la idea de que en lo particular y en el conjunto subyace algo «que fundamenta» y algo fundamentado que depende de aquello. Supone, por tanto, una diferencia entre el ser dependiente y el ser propiamente dicho, entre fenómeno y cosa en sí; intenta penetrar en las condiciones de posibilidad de la realidad experimental en el individuo y en el conjunto, que a su vez no son objetos experimentales subsumidos en otros objetos de experiencia.

Religión y filosofía aparecen a menudo entrelazadas en la historia: las religiones de Oriente con la filosofía (por ej., los Upanishad y los sistemas filosóficos del hinduismo) y las filosofías de Occidente con la religión (por ej., el círculo pitagórico, el neoplatonismo, etc.). De las relaciones entre religión y filosofía se ha ocupado especialmente Max Scheler[18]. Distingue entre concepciones doctrinales que afirman una identidad esencial, en parte o en todo, entre religión y filosofía, y aquellas otras que defienden una diversidad esencial entre las mismas. Las concepciones primeras las califica como «tipos de identidad», porque o bien entienden la religión como un estadio previo de la filosofía (tipos de identidad gnósticos)

18. Véase nota 17.

o, a la inversa, reducen la filosofía a la religión y la subordinan a la actitud creyente y religiosa (tipo de identidad fideístas). Ejemplos del tipo de identidad gnóstico son para Scheler determinadas formas del budismo, el neoplatonismo, las sectas gnósticas y también los filósofos Fichte, Hegel, Schopenhauer y otros. Como muestra del tipo de identidad fideísta podría considerarse el tradicionalismo[19], mientras que la filosofía y la teología escolásticas constituyen un ejemplo del tipo de identidad parcial. En consecuencia tienen que darse puntos de contacto entre religión y filosofía, aunque también una diferencia esencial, porque se trata de actitudes mutuamente independientes frente al mundo vital del hombre.

1. El primer elemento vinculante está en una tendencia fundamental común: religión y filosofía transcienden el mundo de los fenómenos y se adentran en algo que ya no viene dado directamente con esa realidad experimental. Toda religión sabe de poderes, de dioses o de un Dios, que son una realidad impresionante más allá de la experiencia cotidiana y vulgar, y que actúa e interviene en el mundo; a su vez, en la filosofía se realiza un movimiento cambiante que va de lo aparente a la esencia, de la superficie a lo propio, de la parte al todo, de lo individual aleatorio a la esencia general, de lo derivado al origen, de la realidad experimental en su conjunto a las condiciones de su posibilidad, cosas todas que ya no son objetos de experiencia. Sobre todo en su forma de metafísica, la filosofía sabe de un ser que, detrás o por encima de las cosas experimentales, las sostie-

19. Corriente filosófico-teológica del siglo XIX que, partiendo de una posición antiracionalista rebajaba la capacidad cognitiva del hombre y se fundaba exclusivamente en la revelación y en la tradición revelada.

ne como fundamento. Una y otra, religión y filosofía, conocen, pues, una dualidad de dimensiones reales, ambas admiten una verdad oculta más allá de lo que se presenta de un modo directo y general.

La realidad común entre religión y filosofía va sin embargo más allá de esa tendencia básica. Como otro elemento vinculante hay que mencionar el concepto de absoluto. Cierto que es un concepto puramente filosófico; pero esa idea de absolutez comporta unos elementos internos que la ligan al contenido de la conciencia de Dios: son los componentes de incomparabilidad y de sumo contenido real. Cuando se experimenta lo divino en forma pura, siempre se experimenta en el aspecto de lo que es incomparable; y cuando en forma pura se piensa la idea de absolutez, va ligada asimismo a esa faceta. El segundo elemento común en cuanto al contenido está en que tanto lo absoluto de la filosofía como la idea de Dios en la conciencia religiosa representan una realidad de grado supremo, un ser sumo.

Por ello no tiene nada de sorprendente que medie una conexión profunda sobre todo entre la experiencia religiosa y la metafísica y que ambas formen un frente común ante la denominada «experiencia científica», sosteniendo una lucha común contra positivismo y neopositivismo que canonizan dicha experiencia científica al tiempo que ponen en tela de juicio el contenido cognitivo de cualquier otra experiencia.

La ojeada a los elementos vinculantes permite entender las renovadas tentativas que se han hecho por identificar religión y metafísica, y que hayan apostado por esa equiparación no sólo pensadores oscuros sino también algunas cabezas brillantes empujadas por una especie de entusiasmo. Por otra parte, no podemos pasar por alto que en todas las épocas ha habido grandes

hombres religiosos que se han opuesto a la especulación filosófica (Pablo y Lutero son los nombres que primero vienen a la mente) y que existe una religión de carácter y rango altísimos que se aparta resueltamente de la filosofía. Ambas actitudes responden siempre a los respectivos planteamientos y encarnan una disposición de espíritu específica. Y con esto llegamos a las diferencias.

2. Puede darse una lista de diferencias, que ponen de manifiesto cómo en la religión y en la filosofía se trata de posturas básicas del hombre bien distintas.

Una primera diferencia la encontramos ya en el origen anímico de ambas realidades. La raíz psíquica de la filosofía es el impulso del hombre hacia el conocimiento, el deseo de un saber universal, de penetrar «lo que constituye la esencia íntima del mundo». La raíz psíquica de la religión no es el deseo de conocer sino el anhelo de redención, el ansia de salvación que el hombre siente. A ello corresponde una diversidad de objetivos. La meta de la filosofía es el conocimiento del mundo y de su fundamento más profundo, la solución de los problemas que el mundo y la vida plantean. La meta de la religión es, en cambio, la salvación, la redención, la liberación de la existencia humana de todas las potencias hostiles de las que el hombre por sí solo no es capaz de llegar a liberarse, como son la miseria, la culpa, la muerte.

Aunque el punto de contacto entre la religión y la filosofía está sobre todo en el campo de lo objetivo, por cuanto que lo absoluto de la filosofía es realmente idéntico con el Dios de la religión, una y otra conciben esa realidad, efectivamente idéntica, bajo un aspecto propio (que quizá se complementan entre sí). En su esfuerzo por explicar el mundo la filosofía emplea lo absoluto

como principio esclarecedor del *ser así* y de la *existencia (Sosein-Dasein)* del mundo. La religión persigue directamente la realidad transcendente de lo divino y está interesada por las cosas del mundo sobre el supuesto y la base de la conciencia de Dios. Para la conciencia religiosa es también la realidad divina el fundamento del mundo, pero al mismo tiempo es algo más. Esa realidad se le aparece no sólo como principio de explicación teórica, sino también como principio salvífico, como Dios salvador, que se revela al hombre y hace con ello posible la redención y salvación humana.

De ello depende asimismo que en la filosofía la relación con el objeto sea ajena a la praxis y se caracterice exclusivamente por la orientación al conocimiento, mientras que la relación del hombre religioso con la realidad divina nunca es meramente cognoscitiva sino que se asienta en una conducta operativa, en una vida con Dios, en el culto y la plegaria, etc.

Pero la diferencia más profunda entre religión y filosofía no está en el objeto que persiguen, sino en la forma y manera con que ese objeto se hace presente; no está, pues, en el qué sino en el cómo del saber, en la distinta fuente de conocimiento de la que se sirven. Para la filosofía la fuente de conocimiento es la experiencia general y el pensamiento referido a la realidad. Su vía cognitiva no es tanto la vivencia existencial, emocional y de marcado tono subjetivo, sino un conocer referido a la realidad de las cosas. La filosofía cultiva su investigación de la realidad experimental como una «conciencia racional»; sus afirmaciones sólo se demuestran desde la razón humana, que es la instancia suprema. El filósofo afronta problemas que ha de resolver con la razón humana, el hombre religioso se enfrenta a un misterio que le afecta en lo más profundo. Su fuente de conocimiento no es la

razón humana con su actividad espontánea, sino la experiencia de revelación o la vivencia íntima, que provoca en el hombre un estremecimiento que le sacude y transforma.

Esa vivencia religiosa está constituida por revelación y fe: por la revelación como presencia específica de lo santo y divino; por la fe como adecuada forma de captación de esa revelación divina. «Todo el saber religioso acerca de Dios es también un saber gracias a Dios, habida cuenta de cómo se concibe ese saber»[20]. El hombre religioso está sostenido por el convencimiento de que la realidad transcendente se ha comunicado y revelado por sí misma, ya sea de manera directa ya a través de la transmisión de dicha experiencia. Esa iniciativa por parte de la realidad divina, a la que no corresponde una actividad racional espontánea sino la fe, conduce a ciertas afirmaciones que no pueden demostrarse con la mera razón humana.

A la diversidad de las fuentes de conocimiento responde asimismo un distinto tipo de certeza: a la certeza racional que proporcionan unas operaciones mentales en la filosofía se contrapone la certeza directa y originaria en la religión.

También los medios de expresión de los conocimientos obtenidos en cada caso son diferentes. Mientras que la filosofía habla en un lenguaje de conceptos abstractos, la religión emplea símbolos concretos más o menos transparentes.

La iniciativa, actividad y movimiento que parte de la realidad transcendente, y que es fundamental para la religión, tiene también consecuencias para la comprensión del obrar humano. Para la filosofía un obrar

20. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen,* 143.

humano culmina en la autodeterminación desde la libertad, en tanto que para la religión toda la actuación del hombre está además sostenida y afectada por esa realidad divina.

La diferencia esencial entre religión y filosofía se refleja asimismo en los distintos tipos de personas y en las distintas formas sociales: la filosofía viene como a encarnarse en el «maestro», en el «investigador», mientras que la religión se encarna en el «santo». Y la forma de manifestación social propia de la filosofía es la «escuela», en tanto que la religión se expresa en la «comunidad».

2.2.2. Religión y ética[21]

Las relaciones entre religión y ética han merecido juicios muy diferentes y aun contradictorios. Hermann Cohen lo explica con toda claridad: «Yo no he retrocedido ante la consecuencia metodológica de que la religión tiene que disolverse en una ética» (cf. introducción, nota 13). Immanuel Kant defiende una identidad parcial entre ambas, ya que en lo que respecta al lado práctico de la religión la reduce a la moralidad («Todo lo que se supone que el hombre debe hacer, además de llevar una vida humana para ser grato a Dios, es una pura ilusión religiosa, un pseudoservicio a Dios»[22]), pero en el plano teórico de la religión admite una idea que la ética ignora: la idea del legislador divino. Por eso puede decir: «Religión es (subjetivamente considerada) el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos

21. Cf. J. Hessen, *Religionsphilosophie*, t. II, 39-59.

22. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en *Werke*, 10 tomos, t. VII, 842.

divinos»[23]. Cometido suyo es el de ofrecer un motivo impulsor y sobre todo una sanción compensadora del obrar moral. La filosofía escolástica ha insistido tanto, dentro de esa línea, en el fundamento religioso del carácter vinculante de los valores morales que llegó a ignorar el valor específico de lo moral y la autonomía de la esfera axiológica de lo ético. Nicolai Hartmann contrapone de forma tajante religión y ética, oposición que ha intentado probar nada menos que mediante cinco antinomias o contrastes: la que representa la mundanidad de la ética frente al carácter transmundano de la religión, la existente entre Dios y hombre, la que media entre autonomía y teonomía, la que se da entre libertad y providencia, y finalmente la antinomia de la redención, que puede representar una idea éticamente absurda e imposible[24].

1. Frente a esta oposición radical de ética y religión hay que tener en cuenta no obstante que también se dan puntos comunes. No sólo la filosofía, también la ética entra en contacto con la religión a través de la idea de absoluto. Para Kant la conciencia moral se define por el imperativo categórico: «Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal»[25]. Con otras palabras: ¡Obra de tal modo que puedas desear que todos actúen como tú ahora! Ese imperativo categórico es, bajo la forma del deber absoluto, la presencia vivida de lo absoluto en el hombre. Con ello experimenta el hombre una determinación voluntaria, no explicable por leyes naturales; con ello aparece él, pese a su

23. Ibíd., 822.

24. N. Hartmann, *Ethik*, Berlín ³1949, 810ss.

25. I Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Werke*, 10 tomos, t. VI, 140.

insignificancia cosmológica, como un sujeto moral que está por encima de la naturaleza y de su causalidad; y, finalmente, con ello recibe una dignidad que lo eleva por encima de la naturaleza toda[26]. Es un hecho no empírico de la razón «del que nosotros tenemos conciencia inmediata»[27].

Según la filosofía de los valores el carácter específico del deber deriva de la cualidad axiológica del propio valor moral. Ese valor se vive directamente como algo que «debe ser», como «vinculante», como algo que se exige a toda costa y absolutamente y que escapa por completo al capricho y humor del hombre. De ese modo tanto en la conciencia moral como en la experiencia religiosa lo absoluto tiene la importancia de una realidad que supera la naturaleza y su causalidad, de una magnitud «no terrena»; y sobre esa plataforma descansa el parentesco entre ética y religión.

Otro elemento hermanante está en el *ethos* de la religión, que abraza un complejo de acciones, de las que al menos una parte considerable es de tal índole que merece una altísima valoración moral.

2. La profunda diversidad entre religión y ética se hace patente sobre todo en la peculiaridad del respectivo contenido axiológico que se persigue y del correspondiente comportamiento axiológico del sujeto. En el fondo la religión se fundamenta en el contacto del hombre con la realidad transcendente, que posee la cualidad axiológica de lo santo. Con lo santo y divino el hombre religioso siempre ha entendido algo que es tan valioso como real, una unidad de valor y ser, una realidad valor,

26. Ibíd. 300s.
27. Ibíd. 139.

algo que no tiene que realizarse como un valor ideal.

Por el contrario, el valor al que apunta la conducta moral es un valor ideal; tiene la manera de ser de los objetos ideales, que al hombre no le vienen ya dados como reales sino que se le imponen para realizar; para su realización requieren el acto voluntario del hombre.

A la diferencia estructural de los valores que se pretenden en cada caso corresponde una conducta axiológica subjetiva distinta. Lo santo no requiere ninguna realización por parte del hombre, sino la buena disposición para sometérsele e incorporarse al mismo. Lo cual no quiere decir que en la religión la mera vivencia pasiva sea lo decisivo y determinante sin más. En ese campo cuenta también la reacción libre y consciente del hombre a lo santo; pero que nunca debe proponerse una realización o elevación axiológica de lo santo, sino un reconocimiento, alabanza y súplica, que son su coronación. En la moralidad, por el contrario, el hombre actúa sobre la realidad para configurarla en el sentido del valor ético. O, dicho más exactamente: a la moralidad corresponde la realización de los valores éticos ideales en el sentir y en el obrar del hombre. Y el hombre tiene que empezar por trasladarlos de la esfera ideal a la esfera de la realidad.

2.2.3. *Religión y estética*[28]

La comparación, a la que aquí nos referimos, no se limita a la religión y el arte, puesto que no sólo el arte creativo provoca una vivencia estética: también pueden ser estéticas determinadas experiencias naturales.

---

28. Cf. J. Hessen, *Religionsphilosophie*, t. II, 59-66.

La historia humana muestra en todas las épocas un entrelazamiento de religión y arte. Desde siempre la religión se ha servido del arte para convertir lo santo en algo perceptible por los sentidos. Ha tomado a su servicio todas las formas artísticas (poesía, canto, música, danza, pintura, escultura y arquitectura) para hacer plausible lo santo. El arte es una forma de expresión importante para la religión. En una medida sorprendente el arte ha trabajado dentro del campo religioso y se ha aplicado a temas religiosos. ¿Qué quedaría del arte si elimináramos todo el arte religioso?

Contra el peligro de transformar ese entrelazamiento de religión y arte en una equiparación o de diluir una de esas magnitudes en la otra, se alzó ya Sören Kierkegaard[29]. Distingue el pensador danés tres estadios, que son expresión de una determinada forma de vida y que están separados entre sí por un abismo. En el estadio estético el hombre vive exclusivamente para sí mismo, vive entregado al instante presente, del que goza sin asumir la responsabilidad. En el estadio ético el hombre ya no está atado de un modo tan individualista a sí mismo y al momento presente sino que se somete a unos deberes, asume su responsabilidad, intenta realizar lo general (compárese con el imperativo categórico de Kant) y en cualquier momento puede responder ante la opinión pública porque sigue las reglas de moral universales. El estadio religioso une en cierto modo los aspectos individualistas del estadio estético con la conciencia ética de responsabilidad: aquí el hombre está de nuevo frente a sí mismo, asume sobre sí su responsabilidad aunque no ya ante la opinión pública sino ante Dios

---

29. Véase S. Kierkegaard, *Entweder-Oder*, y *Stadien auf dem Lebensweg*, en *Gesammelte Werke*, edit. por E. Hirsch, Düsseldorf 1950ss. Trad. fr.: *Ou bien... Ou bien*, Gallimard, París [8]1943.

(ejemplo: la figura de Abraham, abandonado a sí mismo, porque sólo por la orden de Dios sabe que ha de sacrificar a su hijo). El estadio religioso es una forma de vida que reacciona frente a Dios y se le somete. Sólo mediante la superación del estadio estético podemos apropiarnos los otros dos. Pero ese radical enfrentamiento repugna a la vinculación de religión y estética.

1. Esa vinculación se advierte ya en el hecho de que ambos estadios no encajan bien en nuestra civilización científico-técnica. En la religión y en el arte se trata de dos «formas fundamentales con que el hombre configura su vida en el conjunto y con ella su mundo y a sí mismo»: se trata de formas de configuración de la vida que en definitiva no sólo se mueven dentro de un marco vital ya dado de antemano sino que proyectan ese mismo marco; se trata, por consiguiente, no sólo de configuración «en» la vida sino de configuraciones «de» la vida: de una configuración sana, liberada o bella de la vida, por encima de cualquier configuración utilitarista de la misma[30]. Pero ocurre que con ello la religión y el arte entran en conflicto con nuestra civilización, con nuestra realidad científica, técnica e industrializada[31].

En las condiciones de la razón técnica, que aquí prevalece, a la religión y al arte les resulta difícil afianzarse en su idea de una configuración universal de la vida. Al interés dominante de nuestra cultura industrial, que se concentra en el dominio teórico y práctico de la naturaleza y en la organización de la convivencia humana con vistas a ese fin, no sólo la revelación salvífica de la religión sino también la revelación estética del arte le pare-

30. A. Halder-W. Welsch, *Kunst und Religion*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, t. III, Friburgo-Basilea-Viena 1981, 43-70, espec. 45.

31. Para lo que sigue: Ibíd., 55-57.

cen cosas superadas e inútiles. En el marco de la racionalidad utilitarista sólo tienen —y eso si lo consiguen— una importancia funcional mínima de cara a ciertos objetivos (por ejemplo, para la estabilidad psíquica, para evitar la frustración, para reponer las fuerzas, etc.).

Por lo general religión y estética coinciden en la respectiva forma de vivencia, en la competencia subjetiva. La experiencia religiosa y la estética muestran algunos rasgos comunes, que las acercan mutuamente. Ambas van más allá de lo cotidiano, penetran la superficie aparente de las cosas, muchas veces liberan algo imprevisto y a menudo oculto, rompen con el contexto familiar y práctico de la corrección cotidiana, y hacen que el hombre no contemple las cosas y acontecimientos sólo desde el lado útil sino que le permiten asomarse a su condición específica. Ambas se aplican a una apertura e inmediatez de las cosas y sucesos que prescinden de cualquier finalidad utilitaristas.

En esa aplicación y consideración desinteresada se abre al dato objetivo, lo recoge y se deja afectar por el mismo. Así como la experiencia religiosa descubre y hace aflorar en lo mundano lo santo y divino, así también la experiencia estética hace aflorar la belleza. Tales vivencias y experiencias no captan sus objetos de un modo teórico y abstracto, no entran en contacto con el mismo por la vía analítica y discursiva, sino que más bien quedan afectadas intuitivamente por su totalidad. Desvelando la belleza y hondura de la realidad, apelan al ser más profundo del hombre. Especialmente el arte y la experiencia estética sensibilizan al hombre y lo liberan de la sensibilidad y experiencia mutiladoras.

En la medida en que el hombre se dedica con todas sus fuerzas, mediante tales experiencias y sin unos intereses prácticos, al objeto, se abre y se abandona al

mismo, es cuando el objeto empieza por mostrarse en toda su realidad. Y en la medida en que el hombre se expone a ese contenido pleno, se deja afectar y se abandona al mismo, se entrega a él y sobre él se vuelca, no puede permanecer personalmente impasible e indiferente; más bien se desata en él una emoción profunda y se le despiertan múltiples reacciones afectivas. De ese modo la experiencia religiosa y la estética llevan aneja una fuerte intensificación del sentimiento.

Hay además una estructura fundamental, interna y lógica, que vincula estética con la religión. Dicha estructura la ha definido Hubertus G. Hubbeling como una lógica de la superación, como «lógica del triunfo». Los criterios formales de lo estético, como son por ejemplo la unidad en la pluralidad (pues ni el caos ni la monotonía provocan una vivencia estética), la riqueza de asociarse o lo típico del interés y fijeza de la atención, etc., tienen siempre algo en común. Coinciden «en que se penetran unas estructuras en cierto modo complicadas y en que se superan unas dificultades... Experimentamos algo como estéticamente valioso y lo afirmamos después de un juicio estético, si se superan las dificultades. Tales dificultades pueden estar en la complejidad de las estructuras que es preciso penetrar. Además, el pensamiento al igual que la percepción pueden estar sostenidos en su atención, cuando se le facilita de algún modo su actividad propia. Lo cual vale tanto en el campo intelectual como en el sensible. También aquí cuenta una vez más la regla de que la vivencia estética es tanto mayor cuanto más complejas son las estructuras que han de analizarse»[32].

---

32. H.G. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Gotinga 1981, 161.

Con esa estructura de la superación, con esa «lógica del triunfo» va estrechamente unido el hecho de que la experiencia estética proporciona una alegría de vivir y contribuye a un disfrute mayor de la vida. Dicha lógica de la victoria se hace también patente en la experiencia religiosa, por cuanto que abarca la experiencia de oposición y de participación y en las situaciones límite y en los momento difíciles de la vida lo santo-divino está por lo general más cerca de nosotros que en los momentos cotidianos y vulgares.

2. No obstante la semejanza que media en el modo y tipo de la vivencia, la religión y la estética son esencialmente distintas porque están referidas a objetos diferentes: a los valores de la belleza, por un lado, al valor de lo santo, por el otro, que representan modalidades axiológicas objetivamente diferentes.

El arte intenta aportar un determinado contenido configurándolo mediante formas de expresión sensible, y lucha por mostrar en lo que captan los sentidos algo más esencial. La experiencia estética permanece atada en el lado externo que se ofrece a la vista, insiste en la contemplación de lo que aparece, tal como se ofrece a la experiencia, se demora en la visión de la belleza según se manifiesta y en una actitud de complacencia desinteresada. De ahí que lo primordial y decisivo para la vivencia estética no sea el contenido, sino la configuración formal del fenómeno. Lo que cuenta sobre todo es el cómo de la configuración, y no tanto el qué del contenido.

«Cuando se siente cualquier impresión, y nos preguntamos cómo se convierte en religiosa, la respuesta sólo puede ser de este tenor: por su contenido no terreno. Si, por el contrario, nos preguntamos cómo se con-

vierte en estética, hay que decir que por el efecto de su forma. Una zanahoria bien pintada no resulta, en el aspecto estético, menos profunda que una Ascensión asimismo bien pintada. Más aún, estéticamente es superior sin ningún género de duda a una Ascensión mal pintada»[33]. En tanto que «complacencia desinteresada» el arte y la experiencia estética no sólo suspenden la gravedad cotidiana de la vida y todos los intereses materiales, egoístas e interesados (situación lúdica de la estética), sino que también, como dice Kant, son «indiferentes en la visión de la existencia de un objeto». Por eso da lo mismo que el arte representa cosas que existen en la realidad o creaciones fantásticas, acontecimientos históricos o sucesos inventados; porque no es el carácter de realidad banal de un objeto lo que provoca una vivencia estética sino el modo y manera de su manifestación plástica.

Por contra, el hombre religioso no está interesado en definitiva por la forma de manifestación sino en el poder y realidad santos que en cualquier manifestación se le presenta. Le importa más el qué que el cómo de la manifestación. Y, además, su interés máximo se centra en el hecho de que lo santo no es sólo un sentimiento en su propio interior ni sólo una proyección subjetiva, sino una realidad superior y noble, independiente de él mismo.

Un punto de vista *como si,* que considera esa realidad divina sólo como una ficción, sólo permite un comportamiento lúdico; pero éste contradice la conducta del hombre religioso que está sostenida por la conciencia de la realidad de lo divino. La religión es más que una complacencia sin interés ni participación, porque siem-

---

33. H. Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlín ²1922, 167.

pre implica además una posición existencial del hombre frente a lo santo-divino.

2.3. La singularidad del dato religioso

En el problema de la esencia de la religión puede centrarse el interés en el objeto, al que apunta la conducta religiosa, de forma tan dominante y exclusiva, que la cuestión relativa a la singularidad del comportamiento subjetivo, de la entrega religiosa, desaparezca por completo en un segundo plano y la reflexión filosófica se circunscriba por entero al examen crítico del objeto religioso. Ésta es la tendencia que prevaleció hasta la edad moderna. Tras el giro hacia el sujeto, operado desde entonces (cf. René Descartes), se puede advertir una tendencia opuesta: el esfuerzo por dilucidar el problema acerca de la esencia de la religión se ha centrado en la subjetividad humana, se ha visto la esencia de la religión en la peculiaridad de la aplicación humana, en el modo singular con que el hombre se relaciona con los objetos. Y todo ello ha hecho que la cuestión de la realidad y singularidad del objeto religioso pase a un segundo plano.

A comienzos del presente siglo Edmund Husserl (1859-1938) volvió a centrar el interés filosófico en la intencionalidad de la conciencia humana, en la diversidad específica de sus actos supuestamente orientados hacia unos objetos, en la mutua relación entre el respectivo acto intencional *(noesis)* y el objeto perseguido *(noema)*, así como en la pertinencia específica de los contenidos a los actos respectivos. Max Scheler (1877-1928), apartándose conscientemente de las fundamentaciones de la religión al modo de las llevadas a cabo por Tomás

de Aquino, Kant o Schleiermacher, recoge el programa de Husserl en sus investigaciones filosófico-religiosas *Vom Ewigen im Menschen* (*De lo eterno en el hombre,* Berna 1920) y convierte el acto religioso, habida cuenta de su peculiar estructura, de su objeto y de la forma específica de su relación con el mismo, en el tema central de su estudio.

Desde entonces la cuestión acerca del acto religioso se ha convertido, dentro del ámbito de lengua alemana, en la cuestión capital de la filosofía de la religión y en el centro de esas reflexiones. Sin embargo la atención no se centra en la plenitud concreta de la vida religiosa, en la pluralidad de las vivencias internas (representaciones, ideas y sentimientos) ni tampoco en las formas externas de comportamiento ni en las diferentes posturas personales o en los ritos que la comunidad realiza, sino más bien en la peculiar forma esencial que marca de modo muy particular los logros del pensamiento, querer, sentimiento, conducta y actuación del hombre y que los cualifica como procesos religiosos en oposición a todos los otros actos que no lo son. Cuando a continuación nos referimos al acto o realización religiosa, lo hacemos pensando en la forma esencial o en la peculiaridad que convierte las afirmaciones y acciones en afirmaciones y acciones religiosas, con lo que separa el grupo de los actos religiosos de todos los otros procesos que no son religiosos.

La huella de esa singularidad no se rastrea intentando figurarse una determinada capacidad concreta del hombre, a la que se incardinaría y subordinaría la conducta religiosa. La conducta religiosa, en efecto, no le atañe al hombre de cualquier modo, sino que le afecta en toda su realización existencial; esto es, como a un ser que piensa, quiere, siente, actúa y se comporta. De ahí

que su peculiaridad no se pueda deducir ni reducir a una capacidad o facultad concreta y singular.

La esencia del proceso religioso tampoco consiste en una especial intensidad psíquica que le es propia, en una particular hondura ni en un compromiso emocional propio. Porque, primero, también los actos no religiosos puede evidenciar unos grados equiparables de intensidad y, segundo, porque respecto de la intensidad de su conducta religiosa el hombre más bien está determinado por el sentimiento doloroso, de modo que esa intensidad queda muy por detrás de lo que realmente correspondía al objeto intentado. Esa experiencia dolorosa puede precisamente llamar la atención sobre el hecho de que la conducta religiosa adquiere su singularidad por orientarse a un objeto espacial.

La singularidad del acto religioso se puede poner aquí de manifiesto por cuanto que se destaca la estructura intencional de la conducta religiosa y la mutua relación entre la peculiaridad del proceso y la de su objeto correspondiente. La esencia del acto religioso —tal como se hace presente a la conciencia religiosa— se hará patente en la medida en que se destacan la forma específica de relación objetiva de dicho acto y la peculiaridad del objeto referido al mismo. Como la oración en sus múltiples modalidades (oración del individuo, oración comunitaria, plegaria espontánea, etc.) y contenidos (confesión de fe, alabanza, confesión de culpa, ruego, acción de gracias...) ocupa un lugar decisivo en las religiones y en la vida del hombre religioso, constituye un ejemplo magnífico para poner de relieve la peculiaridad de todos los actos religiosos.

Tal procedimiento incluye una vuelta a la experiencia religiosa, bien sea la propia bien la que subyace en el testimonio de otras personas. Ese recuerdo no se puede

infravalorar o rechazar diciendo que la experiencia religiosa no es una experiencia que tenga todo el mundo y que no siempre transmite los mismos contenidos. El dato de que, en oposición a la experiencia cotidiana, no la viva ni admita todo el mundo no representa ninguna objeción contra dicho recurso o vuelta a la experiencia, porque aquí no se trata todavía de una justificación y fundamentación del acto religioso, sino que se pretende captar aquello que constituye su peculiaridad.

2.3.1. Notas específicas de la relación religiosa con el objeto

En la oración el hombre se abre a lo divino que le afecta en lo más profundo, con lo que la captación perceptiva de lo divino y la impresión subjetiva incluyen siempre unos elementos peculiares.

Según el viejo axioma filosófico, *actus specificatur ab obiecto*: la peculiaridad de un proceso operativo le viene dada por el objeto al que se refiere. De acuerdo con ello un acto religioso se distingue de otro no religioso porque se orienta hacia lo divino como su objeto propio; lo cual lo separa de modo singular de otros objetos. Esta caracterización pone ciertamente de relieve que el acto religioso no es una pura vivencia circunstancial del hombre, sino una apertura del hombre a algo, un proceso de orientación objetiva, cuya singularidad ciertamente está determinada por el objeto que persigue, aunque con ello todavía no queda perfectamente clara la singularidad específica de tal proceso.

No se puede desde luego calificar de conducta religiosa cualquier ocupación en lo divino. El hombre puede, en efecto, referirse a lo divino por intereses mera-

mente teóricos. Ahora bien, un esfuerzo puramente teórico por conocer a Dios, una pura reflexión sobre Dios no se puede calificar sin más como comportamiento religioso. De éste sólo cabe hablar cuando la preocupación por lo divino va ligada a un estremecimiento existencial, a una forma de sentimiento, por la que el hombre se aplica a lo divino como algo que le «afecta incondicionalmente» (Paul Tillich), porque le hace existir, la gratifica y también la exige.

A diferencia del acto teórico del conocer, en que la atención del hombre se concentra por completo en el objeto y el interés por sí mismo se desconecta al máximo intentando el hombre la mayor objetividad posible, y a diferencia también de las meras vivencias circunstanciales (cansancio, alegría) en las que predomina el estado subjetivo, la peculiaridad del acto religioso se caracteriza por la conexión recíproca de ambos elementos: la aprehensión de un objeto particular y la impresión subjetiva. Ambos elementos se condicionan y reclaman mutuamente. Sólo se hace justicia a la peculiaridad del acto religioso cuando se hace valer los dos elementos en su conexión intrínseca. En el proceso religioso el hombre capta como real un objeto específico (lo divino) y a él se entrega, afectado en lo más profundo de su ser.

Por lo que hace a esa vinculación de la referencia aprehensora del objeto y de la impresión subjetiva en el acto religioso, Rudolf Otto se ha referido en su libro *Das Heilige* (Munich 1917; *Lo santo*, Madrid 1980) al hecho de que en el acto religioso vuelven a aparecer conectados los elementos contrapuestos tanto en el momento de la captación como del estremecimiento. En el acto de la captación objetiva la aprehensión del objeto va ligada a un enmudecimiento ante el mismo, porque los aspectos aprehendidos se subordinan a objeto que se

persigue como a su sostén, que no se aprehende en los mismos ni puede ser aprehendiendo porque en definitiva escapa a la comprensión.

En el acto de quedar impresionado, como una forma de sentimiento, hay una atracción irresistible por parte del objeto religioso como una realidad fascinante, que va ligada a un terror ante dicho objeto como algo inquietante.

2.3.2. Notas específicas del objeto religioso

Se trata aquí de los elementos esenciales que caracterizan al objeto religioso tal como se da en el acto de esa índole, de las determinaciones fundamentales de ese objeto tal como el hombre las experimenta en su conducta religiosa. Pero queda fuera de consideración el hecho y el modo en que ese objeto existe fuera de la relación intencional del acto religioso.

En la oración el hombre se sabe referido a un objeto, que para él existe realmente, que representa una verdadera realidad. El objeto religioso no es para el hombre religioso ni un simple ideal ni una proyección ni nada parecido que carece de existencia real y sólo posee un ser ideal. Aquello a lo que tiende el acto religioso no empieza por necesitar que el hombre lo realice. Ningún hombre se prosterna negándose a sí mismo u orando a un dios, del que está convencido que no es más que un producto de su propia imaginación. El acto religioso no se entiende como una posición de un objeto, sino como una manera de ponerse en relación con una realidad insigne.

La amplia escala de las formas de conducta religiosa sólo tiene sentido cuando el hombre en su actuación de

ese tipo está persuadido de la realidad de lo divino. Así, Werner Gruehn en su *Religionspsychologie* puede consignar que en la realización religiosa el objeto a que tiende «está provisto con los indicios del contenido real más vigoroso»[34].

Dicha realidad a la que el acto religioso se piensa referido es de índole muy peculiar. Cualquier que sea la forma en que lo conciban y representan las diferentes religiones se trata siempre de una realidad que es distinta de la realidad del hombre, de las cosas y de los acontecimientos del mundo de la experiencia cotidiana; se trata de una realidad que, como algo que está «más allá», se distingue de todo cuanto es nuestra realidad cotidiana. El hombre religioso se sabe referido a una realidad que queda fuera de su capacidad dispositiva y que le supera, porque es de un poder superior y decisivo. Es una realidad «transcendente», pero que con su ser y su obrar irrumpe en el mundo experimental humano, que puede manifestarse en lo finito, pero que también puede eludirlo.

Otro elemento esencial es la calidad axiológica propia del objeto religioso: la santidad. En la ciencia de la religión lo «santo» se ha convertido en el criterio por antonomasia del objeto religioso. A ello contribuyó sobre todo Rudolf Otto con su libro *Das Heilige*, que ha tenido gran influencia. En esa obra intenta Otto caracterizar lo santo por el efecto ambivalente que provoca en el hombre. Se trata de reacciones subjetivas de índole opuesta. Como ya queda dicho, la conducta religiosa es, de un lado, la reacción a algo *tremendum*, algo extraño y amenazador, algo incomparable que se destaca de todo lo mundano, algo pavoroso y potente, frente a lo cual el

34. W. Gruehn, *Religionspsychologie*, Breslau 1926, 79.

hombre con todo su mundo es simplemente algo *inferior*, por lo cual lo santo desencadena en el hombre miedo, respeto, estremecimiento y humildad. Por otro lado, ese comportamiento religioso del hombre es a su vez una reacción frente a algo *fascinans*, algo que atrae, encanta, arrastra y beatifica, algo que suscita confianza, deseo y amor. Para Otto, lo santo abarca esos elementos en tensión bipolar de lo *tremendum* y *fascinans* en una «armonía de contrastes», que despierta a la vez sentimientos de temor aplastante y de atracción bienhechora.

Wolfgang Trillhaas se remite a la historia de la religión para señalar que la experiencia de lo santo es una cualidad que corresponde en exclusiva a lo divino, que lo separa de todo lo mundano y que no está presente desde el comienzo. En la historia religiosa le precede la experiencia, según la cual «lo santo enlaza con la experiencia mundana, y en ciertas circunstancias de tal modo que nada se da en la experiencia mundana que no participe de esa santidad comunicada»[35].

Constituye asimismo un elemento esencial del objeto religioso su carácter personal. Se trata ante todo de algo que está enfrente, que es percibido como sujeto, que tiene carácter de sujeto porque se presenta por sí mismo al hombre: se aparece, se revela, apela al hombre y le exige responsabilidades. En el proceso religioso el hombre no se experimenta como un sujeto autónomo, que desde su propia subjetividad y espontaneidad se refiere a lo divino como a los otros objetos. Ese objeto al que tiende lo experimenta más bien el hombre religioso como un sujeto en un sentido eminente, del que parte la iniciativa de acercarse al hombre y tomarlo; más aún,

35. W. Trillhaas, *Religionsphilosophie*, 123.

que fundamenta la misma existencia humana, le otorga al hombre su capacidad, lo ve, escucha y conoce. Es en las experiencias de revelación en las que destaca sobre todo ese carácter de sujeto que tiene el interlocutor divino. De ahí que la actuación religiosa del hombre sea primordialmente una respuesta.

Incluso cuando lo divino se experimenta como algo ausente y lejano, no deja de manifestar su fuerza de atracción sobre el hombre, porque le pone con ello en la inquietud de quien pregunta y busca. En este sentido puede decirse que el proceso religioso no cuenta con un solo sujeto sino con dos; y desde luego, el protagonista no es el sujeto humano, sino más bien el interlocutor divino que se hace presente.

El acto religioso del hombre no es pura espontaneidad y actividad, sino más bien reactividad. Por ello escribe Gerardus van der Lee al comienzo de su *Fenomenología religiosa*: «Lo que sucede en la ciencia religiosa se llama objeto de la religión, es sujeto en la religión misma.» Mediante el acto religioso se da así una especie de desplazamiento del epicentro en el hombre: la atención hacia sí mismo por parte del hombre cede ante la atención que le presta la realidad divina y misteriosa. Además, el proceso religioso supone, en la amplia escala de sus formas de comportamiento, la posibilidad de que el hombre hable y se dirija a lo divino. Cuando al ser personal se entiende como un ser al que se puede hablar, entonces la realidad divina que está enfrente deja de ser en el proceso religioso un ello para convertirse en tú, en una realidad personal. Y esto porque el fenómeno general de la plegaria en las religiones, así como las otras formas de interacción y comunicación, suponen la posibilidad de entrar en relación con lo divino supramundano.

Además, se plantea la cuestión de si para el hombre podría haber algo de importancia decisiva y que hubiera de interesarle de manera incondicionada, pero que en sí mismo fuera una cosa inanimada, sin conciencia de sí misma y sin poder disponer de sí. Con todo lo cual no se dice, sin embargo, que lo divino tenga en sí ese carácter personal: se afirma simplemente que en el proceso religioso el hombre lo capta así. Habida cuenta de la historia de la religión, también aquí hemos de señalar que dicho carácter personal del objeto religioso no está claramente marcado en la experiencia religiosa de todos los pueblos y tiempos.

En el aspecto noético y noemático, esto es, tanto por lo que se refiere a la singularidad de su atención como a la singularidad de su objeto, el acto religioso se caracteriza por una dialéctica propia y específica, que ha puesto muy bien de relieve Richard Schaeffler[36]. Por una parte, la captación del misterio divino es de tal índole que esa misma aprehensión conlleva el fracaso de cara a su cometido; lo toma como es, y así se estrella en el objeto; por otra parte, y en correspondencia con ello, el objeto de ese acto viene dado en una forma de automostración que es a la vez una forma de autocultamiento.

Por lo que hace a la atención, se trata de una oposición-unidad formada por la captación del objeto y por el fracaso de la intención, que sin duda es un «contacto», pero que no permite la aprehensión completa del objeto. Por lo que mira al objeto perseguido, se trata de la oposición-unidad del mostrarse y del ocultarse. Lo importante es que el fracaso tanto de la captación intentada como de la ocultación del objeto no han de considerarse como un tropiezo ni como una eliminación

36. R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, 118s.

del proceso religioso fundamental, sino más bien como su peculiaridad estructural.

Como singularidad propia de todos los actos religiosos, trátese de vivencias, afirmaciones o acciones internas, se puede presentar ese proceso en que el hombre admite como real a un interlocutor (personal), que transciende a la vez que relativiza el mundo de la realidad cotidiana, pero que simultáneamente se hace presente en ella. El hombre se relaciona con ese interlocutor que le vincula a sí como una realidad imponente y decisiva, que le atrae por su perfección a la vez que le asusta y estremece con su superioridad, y frente a la cual siente los contrastes que le separan a la vez que se sabe invitado a participar, y en la que pone su confianza; una realidad que acaba, sin embargo, escapando a su captación.

2.4. Dimensiones de la religión

El acto religioso fundamental en que el hombre, con plena atención y disponiendo libremente de sí mismo, acepta lo divino como real y reacciona a su presencia, es un acto que se realiza primordialmente en la interioridad propia del hombre, pero no es un acto puramente interno, ya que el hombre en tanto que hombre viene afectado por lo divino. Si el proceso religioso es el eslabón común entre el hombre y lo divino, es evidente que la naturaleza y forma de dicho eslabón depende también de la estructura del hombre, abarcando en consecuencia todos los aspectos del ser humano. Ahora bien, el hombre no es pura interioridad, no es un espíritu puro, sino una unidad de interioridad y exterioridad, una unidad de alma y cuerpo —para servirnos de una fórmula tradi-

cional— inserto en un cosmos material. No es sólo un individuo, sino también es un ser social; ni es tan sólo un ente, un ser, sino un llegar a ser. La religión como proceso humano que es no se desarrolla en la pura interioridad; es un fenómeno complejo y pluridimensional, que tiene su cara visible, social e histórica. En la medida en que la religión es un proceso humano, tiene que abrazar todas las dimensiones del ser humano.

En las páginas que siguen se trata de establecer la conexión entre la religiosidad interior y las dimensiones objetivas de la religión. Vamos a reflexionar sobre cómo y por qué religiosidad interior y religión forman necesariamente una realidad corpórea, social e histórica.

El descubrimiento del tipo y naturaleza de esa conexión podría contribuir a la comprensión de la curiosa tensión que hoy se advierte dentro del campo de la religión cristiana: de un lado se rechaza el dualismo hostil al cuerpo, que eventualmente se ha dado en tiempos pasados, se afirma la unidad cuerpo-alma del hombre, se reconocen y valoran cada vez más en toda su importancia los componentes corporales del hombre; y, del otro lado, se reciben siempre con actitud reservada y crítica las formas de expresión religiosa y todo lo institucional de la religión. Por una parte, se tiene plena conciencia de que el espíritu humano necesita de los signos para la comunicación e interacción; pero se ponen en tela de juicio o se rechazan sin más los signos y procesos concretos de la religión. ¿Se debe esto al escaso deseo de concreción, a las formas tradicionales o a ambas cosas a la vez?

2.4.1. La dimensión corpórea de la religión

Cuando hoy hablamos de la religión de los germanos, estamos refiriéndonos a un inventario comprobable de representaciones de los dioses, mitos, ritos, fiestas y celebraciones, etc. Y sin embargo esa religión está muerta. Las religiones mueren porque se convierten en algo puramente objetivo; es decir, porque dejan de ser «expresión» de una interioridad subjetiva. Las religiones sólo son una realidad viva en tanto que ese su inventario perceptible es expresión del convencimiento íntimo de personas vivas. Una religión puramente objetiva sin una religiosidad subjetiva, que vive en ella, es una religión muerta.

Esto demuestra que en la conducta religiosa del hombre el acento carga sobre la interioridad, sobre las realizaciones espirituales, porque sólo éstas pueden ir más allá de los datos directos de nuestro mundo experimental, y de ello precisamente se trata en la religión. De ahí que en la historia religiosa se dejen sentir de continuo tendencias «espiritualistas» que propagan una religión de la interioridad pura, de la que quieren alejar y rechazar todo lo que está ligado al cuerpo y a los sentidos, todo lo que es exterior a la religión misma. La oración a Dios «en espíritu y en verdad» la intepretan erróneamente como una exigencia por romper la vinculación del espíritu humano al cuerpo dentro del ámbito religioso.

Pero el hombre está delante de la divinidad no sólo en una dimensión de su realidad humana, sino como *hombre*. También en su referencia a lo divino sigue siendo lo que es como hombre: no un alma espiritual que está en el cuerpo humano encerrada como en una cárcel, sino como una unidad originaria de cuerpo y alma,

para decirlo con una vieja fórmula, como unidad originaria de interioridad y exterioridad.

En principio la existencia humana nunca se realiza como mera interioridad, que en un segundo momento busca también su expresión en lo exterior[37]. La interioridad no es un campo cercado y aislado frente a la dimensión corporal y externa del hombre, de modo que éste se encuentre dividido en dos sectores yuxtapuestos. La existencia humana se realiza como un «estar en el mundo mediante su cuerpo» (Maurice Merleau-Ponty). Lo interior informa al cuerpo; la actitud interna se manifiesta en la acción y el movimiento; sentimientos y propósitos se reflejan en los gestos y en las facciones del hombre; cualidades anímicas y espirituales encuentran su expresión en la grafía; emociones anímicas provocan vómitos y sonrojo; accesos de cólera o danzas alegres influyen en la salud física. La interioridad del hombre se sirve de las facultades exteriores no como de realidades independientes de la misma sino como de algo que le pertenece. No ve el ojo, ni oye el oído, ni la mano aprehende, ni son las distintas facultades las que se abren al mundo, sino que es el hombre el que se abre al mundo a través de las mismas: es el hombre quien ve, oye y aprehende.

Cuanto más originaria es la forma en que el hombre realiza su propia existencia tanto más íntima es la unidad de interioridad y exterioridad, tanto más inseparables resultan los dos lados. Cuando el hombre manifiesta de un modo totalmente primitivo alegría o miedo,

---

37. Cf. H. Plessner, *Philosophische Anthropologie*, Francfort 1970, 35-55; B. Welte, *Der Glaube und die Welt der religiösen Anschauungsformen*, en H. Kahlefeld-U. Mann-B. Welte-C. Westermann, *Christentum und Religion*, Ratisbona 1966, 91-106 (también en B. Welte, *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Friburgo-Basilea-Viena 1975, 149-158).

simpatía o antipatía, es cuando se expresa de forma directa e inmediata en sus gestos, guiños y actitudes. Al hablar se da la manifestación de algo interior, se cumple un todo que forman el pensamiento y el lenguaje. Incluso cuando pensamos, el concomitante lenguaje interno es ya una manifestación o exteriorización inicial.

Pues bien, eso que en la realización originaria de la existencia humana forma siempre una unidad no deja de tener dentro de la misma dos vertientes que pueden separarse tan pronto como el espíritu humano se aplica a esos sus procesos por medio del pensamiento reflexivo. Y cuando la reflexión considera las relaciones mutuas entre ambas vertientes con alguna precisión mayor advierte entre las dos una secuencia irreversible de causa y efecto: lo exterior está determinado y animado por el interior, del que recibe su sentido.

Las formas de expresión hacen patente la interioridad y la revelan a otros hombres; pero a su vez ejercen una acción de clarificación, afianzamiento, intensificación y estímulo sobre la interioridad. Pero con la reflexión se puede también comprobar que las relaciones entre interioridad y exterioridad pueden ser de muy diversa índole. Nunca pueden desaparecer por completo ni invertirse totalmente, pero sí pueden deslizarse y sucumbir en lo inesencial: en palabrería vacía de ideas, en gestos afectados carentes de sentido, en acciones externas que ya no están animadas en una forma pura o en ninguna forma por la interioridad que les corresponde.

Cuando la interioridad del hombre se manifiesta en lo exterior como distinto de sí misma, en la dimensión corporal del hombre junto con su entorno, entonces se realiza y manifiesta no en una materia totalmente indeterminada, de modo que la forma concreta de expresión no sería una pura objetivación de la intimidad sub-

jetiva ni estaría animada sólo por esa intimidad. Y ello porque el cuerpo humano con su entorno no es en absoluto una página en blanco, una *tabula rasa,* sino el punto de reunión de causalidades muy diferentes que en él se dejan sentir: la naturaleza, la historia, la cultura y la educación. Con ello las formas concretas de expresión no son expresión pura de la intimidad subjetiva. A través de su dimensión corpórea el hombre se abre a la acción de otras fuerzas, a las influencias de otras personas, de unas causalidades históricas y naturales; de modo que en la concreta realización existencial del hombre no hay nada que no sea tanto expresión de la propia intimidad como impresión de fuera.

Cuanto aquí hemos dicho en líneas generales sobre la realización existencial del hombre vale también para su conducta religiosa. Lo cual significa ante todo que la religión no se agota en la pura intimidad subjetiva, sino que se realiza en formas de expresión perceptibles; lleva siempre un cuño sensible-corporal, porque también en ella se echa de ver que la dimensión interna y la externa del hombre no están relacionadas entre sí de un modo puramente externo, sino que forman una unidad interna y cooperan orgánicamente en todos los procesos internos y externos. La conmoción terrible que la experiencia de lo divino provoca en el hombre le hace doblegarse en su gesto, le hace caer de rodillas; la conciencia de la propia indignidad frente a lo divino le hace humillar la vista y golpearse el pecho; el deseo de salvación extiende sus brazos; la salvación experimentada en su encuentro con lo divino le hace prorrumpir en gritos de júbilo y acción de gracias. Tan plurales como los actos que se desencadenan en el interior del hombre son las formas de expresión en que se realizan.

Mas por lo que respecta a la conducta religiosa,

cuenta también lo dicho acerca de las relaciones de las dos vertientes de interioridad y exterioridad: también aquí el interior determina la conducta externa y confiere su sentido a las formas de expresión. Ni éstas representan una tarea pesada para la religiosidad subjetiva, sino más bien una forma configuradora, que le proporciona apoyo, precisión, duración y hondura.

Asimismo, y de manera muy especial, hay que decir que las relaciones entre la interioridad religiosa y su realización externa pueden derivar hacia lo banal[38]; porque las formas religiosas externas son en general más fáciles de cumplir y menos exigentes que sus correspondientes actos internos. Las formas de expresión religiosa fácilmente pueden realizarse sólo de un modo externo, hasta el punto de que ya no estén animadas por los actos internos a los que se ordenan como medios. Por ese camino la esencia de la religión degenera en su completa negación, bien sea porque los medios de expresión religiosa se ponen al servicio de un objetivo distinto del religioso, bien porque funcionan con fines egoístas o porque se explotan en un sentido mágico. Ni deja tampoco de afectar a la conducta religiosa el que el hombre, cuando lleva a cabo su relación con lo divino en esa dimensión sensible-corporal de su existencia, se exponga también a las influencias de lo que es producto de la naturaleza, la sociedad y la historia.

2.4.2. La dimensión social e institucional de la religión.

En tanto que ser corporal y anímico el hombre realiza su existencia en medio de un mundo de cosas y perso-

38. B. Welte, *Filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1982, p. 251s.

nas. Junto a la dimensión concreta corpórea, la dimensión social es un aspecto esencial de la existencia humana. Se manifiesta en el deseo del hombre por participar y pertenecer a una comunidad y en su miedo al aislamiento. Aquello que afecta más profundamente al hombre, lo que él considera importante y valora, sobre todo la voluntad de entenderse con los demás, y a ser posible estar de acuerdo con ellos. Lo que para él es importante y decisivo tiene que vincularlo con otros y no separarlo.

En esa dimensión social se trata de las relaciones interhumanas, de la unidad relacional que hacen posible la comunicación e interacción de los hombres, en las que el hombre se sabe inserto desde su nacimiento. El hombre no empieza por ser un individuo autónomo, autárquico, que existe ajeno a cualquier relación, y que en un segundo momento adquiere una dimensión social incorporándose a una sociedad. La dimensión social no llega en forma posterior y complementaria, procedente de fuera, a un individuo ya plenamente formado. Abandonado a su suerte, el niño recién nacido está totalmente indefenso y condenado a muerte. Al nacimiento del seno materno debe seguirle el nacimiento del «seno social»[39]; a la hominización orgánica ha de sumarse la socialización, la integración del recién nacido en la realidad social mediante su introducción en los modelos de conducta, roles e instituciones que la sociedad ha instituido para resolver los problemas decisivos de la vida, y mediante la inserción en las convicciones básicas que justifican las normas y los valores con vigencia en la sociedad.

El hombre no es un ser social por propia decisión, sino «por naturaleza». No es posible vivir humanamente

39. Véase lo dicho en 1.4.

sin estar inserto en unas relaciones sociales. No puede el hombre alcanzar su determinación humana por sí solo sin la ayuda de otros hombres. La «yoización» del hombre como autoconciencia personal sólo puede realizarse en una interacción personal. El «coexistir» del hombre con otros no es un mero añadido, del que se puede sacar esta o la otra consecuencia; el hombre más bien está constituido de tal modo que sólo a través del coexistir y en el coexistir con otros puede realizarse a sí mismo. Sólo en el curso del proceso socializador puede transformarse en una persona insustituible al tiempo que permanece siempre inmerso en ese proceso.

Sólo cuando el hombre se abandona el juego recíproco de unas fuerzas interhumanas consigue llevar a término las posibilidades con que cuenta. En la interacción y comunicación con otros hombres adquiere el lenguaje, el conocimiento de la vida y los logros que la sociedad, en un esfuerzo común, ha conseguido para la conservación, protección, transmisión y fomento de la vida y que ha hecho accesibles a todos. Mediante la socialización adquiere el hombre la capacidad de actuar en la sociedad concreta en que vive, al tiempo que una identidad inconfundible.

Hay que pensar, sin embargo, que el hombre no se agota y diluye en esas relaciones sociales, aunque empieza por venir al mundo en una sociedad sin intervenir realmente, en la sociedad crece, en el intercambio entre individuo y sociedad se desarrolla y desde el comienzo realiza su existencia determinado y referido a la sociedad. Eso significa que el entramado social, en que el individuo es colocado sin preguntarle, no está ahí sin más y que tenga que aceptarlo de hecho, sino que se le impone y él, por su parte, ha de enjuiciarlo críticamente y configurarlo de una manera creativa. Nunca se plantea

la cuestión de *si* el hombre puede vivir en tal entramado de relaciones, sino únicamente en *cuál* y *cómo* quiere vivir.

La realización existencial del hombre, determinado y referido a la sociedad tiene como supuesto y como consecuencia toda una serie de hechos sociales, que se ponen en juego con el efecto recíproco de las relaciones interhumanas: tales son, por ejemplo, las agrupaciones sociales de distinta índole, las formas de comportamiento y las instituciones. Si en la preocupación por su alimento, su vestido, su vivienda y espacio vital, si en los cuidados por su salud, la transmisión de la vida, la educación de los hijos, el trabajo y hasta el juego, el individuo sólo actuara obedeciendo sus propios impulsos y fantasías, si sólo siguiera formas de conducta producidas de un modo totalmente privado y espontáneo, el individuo se vería superado en la realización de sus diferentes cometidos vitales y el entramado social se convertiría en un verdadero caos.

La convivencia requiere la generalización, esquematización y homologación de las formas de conducta y actuación humanas, a fin de que el individuo pueda liberarse de un permanente redescubrimiento de su manera de vivir y en la convivencia social puedan entenderse los contenidos de sentido de las distintas formas de proceder, y puedan proverse y tenerse en cuenta unas expectativas y respuestas recíprocas. Sin una previsión de la conducta humana mediante la introducción de modelos de comportamiento, etc., no sería posible la convivencia ordenada. Y así, la misma sociedad presentará como modelos y guía ciertas normas de conducta creadas por ella, que responden a unas expectativas generales y que también proporcionan una guía de conducta.

A esos modelos de actuación externa, que estable-

cen el modo y manera en que han de hacerse determinadas cosas, responden unos esquemas mentales internos. Podría compararse con el actor que representa su papel en una pieza, ya que pronuncia las palabras que el autor de la obra ha fijado de antemano y hace los gestos prescritos; mas también desempeña su papel el hombre que vive en la sociedad, apropiándose las formas de comportamiento que son normas de conducta en la sociedad respectiva. Por rol social en sentido estricto se entiende la combinación de modelos de conducta en el campo interhumano, que se agrupan en torno a una determinada función social. Así como las formas homologadas de conducta se esquematizan y combinan en los roles sociales, así éstos a su vez lo hacen en unas instituciones, que se unifican en cierto sentido y se orientan permanentemente a la satisfacción de las necesidades básicas de la sociedad.

Esta descripción, que define la institución como un ordenamiento relativamente constante de roles y formas de conducta, que satisface las necesidades sociales básicas e intenta asegurar dicha satisfacción de un modo duradero, y en la cual ve el individuo un modelo para su propia conducta y una referencia a su rol en la sociedad, cabría completarla diciendo que la institución se caracteriza por la participación activa de una autoridad.

Tal institucionalización oculta sin embargo no sólo unas ventajas sino también ciertos peligros para la realización existencial del hombre. Entre los efectos positivos y ventajosos de la institucionalización de las formas de conducta se cuentan la coordinación, el afianzamiento y la simplificación de la convivencia social, cosas todas que representan un descargo para el individuo. Pero no podemos pasar por alto que la institucionalización contribuye también a acortar excesivamente el libre

campo de decisión y el uso de los derechos de libertad en el individuo, pudiendo ahogar las iniciativas personales. Expone la vida social al peligro de inmovilismo, anquilosamiento y freno de todo progreso. Y, lo que es ciertamente grave, la institucionalización puede convertirse en fin de sí misma. Así, pues, lo institucional comporta siempre y a la vez elementos positivos y negativos.

Lo que se dice en líneas generales del hombre como ser social, a saber, que sólo puede vivir como miembro de una comunidad y sólo así llegar a la madurez que lo define como hombre, y que, por lo mismo, la sociedad tiene un papel irrenunciable en la vida del individuo, se aplica también al hombre religioso. También la conducta religiosa está determinada socialmente y referida a la sociedad. El hombre necesita entenderse con otros en el campo religioso y saberse de acuerdo con ellos. Al ponerse en juego el proceso religioso como un acto plenamente humano y también como la dimensión social del hombre, ya no se trata de una manifestación subjetiva puramente privada, sino de un acto que pertenece a la vasta convivencia de los hombres. De ahí que el proceso religioso del individuo se desarrolle hasta la manifestación pública de una comunidad religiosa en la que aquél está inscrito. Es la comunidad religiosa la que suscita, desarrolla, informa y sostiene la conducta religiosa de cada miembro de esa comunidad, como —a la inversa— la eficacia de la respectiva comunidad religiosa se nutre de la autenticidad y fuerza con que alienta la conducta religiosa de sus individuos.

Y cuando un individuo, en virtud de la peculiar experiencia religiosa que a él personalmente se la ha comunicado, sale de la comunidad religiosa en la que hasta entonces había vivido, vuelve a sentirse impulsado a testimoniar esa su experiencia ante otros hombres in-

vitándolos a que se adhieran a él. El hombre experimenta el misterio divino no como algo a lo que sólo él puede pretender el acceso sin incorporar también a sus semejantes.

La huella social de la religiosidad del individuo depende en buena parte de la acción que hombres con especiales dotes religiosas ejercen sobre otros. Aunque toda religiosidad tiene sus raíces en el estremecimiento subjetivo que lo divino produce, tal religiosidad no la viven todos de la misma manera. El hombre religiosamente menos dotado necesita de un guía; tal vez tenga que empezar por ser llevado de su dispersión a un recogimiento interior, tal vez tengan que abrírsele los sentidos para que pueda conocer la verdadera importancia de los fenómenos religiosos y percibir así la sacudida de lo divino.

La realidad divina, a la que en definitiva se refiere el acto religioso, no es ciertamente de la misma naturaleza que los datos y relaciones de nuestro mundo experimental que tenemos directamente ante los ojos. Es verdad que se manifiesta en este mundo; pero de tal modo que persiste una dualidad entre los fenómenos religiosos y la realidad divina, en el sentido de que ésta no se identifica por completo con la manifestación religiosa. Tal manifestación es un medio expresivo que nunca capta y agota por completo lo divino, sino que queda por detrás de aquello a lo que señala.

Si el proceso religioso del hombre, en virtud de la dimensión social del ser humano, se desarrolla hasta la manifestación pública de una comunidad religiosa, y si toda convivencia ordenada tiene como supuesto y como secuela los hechos sociales antes mencionados, eso significa en concreto que también la religión implica un proceso en el curso del cual se forman, para la respecti-

va comunidad religiosa, unos dogmas y símbolos fijos capaces de ganarse el asentimiento general, se desarrollan determinadas normas religiosas de conducta y actuación, los individuos asumen determinadas funciones que acaban cristalizando en roles y posiciones precisas y se establecen formas determinadas a fin de poder transmitir las doctrinas de fe, las normas y valores a otros hombres y a la generación siguiente. En una palabra: cristaliza de un modo perfectamente definido la forma en que ha de discurrir la vida religiosa en la comunidad. E inevitablemente se llega a la institucionalización de la religión. La importancia del asunto, que está en juego al tratarse del tema religioso, refuerza aún más la tendencia a la institucionalización, pues cuanto más decisivo y transcendente es algo para el hombre tanto más intenta asegurarlo de una manera regulada, supraindividual y duradera para su conservación y transmisión a otros.

Lo que de forma generalísima se ha dicho acerca del efecto distinto y ambivalente de la inevitable institucionalización se aplica en grado eminente a la religión. La fuerza sugestiva que poseen las formas de expresión, los modos de comportamiento y los roles institucionalizados contribuye a despertar la vida religiosa del individuo, le da apoyo y firmeza al tiempo que la preserva de estrecheces y parcialidades subjetivas.

Pero tal institucionalización comporta también ciertos peligros: puede provocar un proselitismo adocenado y fomentar una piedad puramente externa, que ahogan la religiosidad personal. Más aún, hemos de conceder que el proceso religioso personal siempre experimenta ciertas tensiones con la institucionalización religiosa. Y ello es así, porque tal proceso religioso, en el que se trata de que el hombre acepte personalmente como real

lo divino supramundano con plena confianza, siempre ha de precaverse contra el peligro que viene dado con cualquier institucionalización: que la esencia transcendente del proceso fundamental se ahogue o pierda en las formas de la institución, que sirva a la misma y no a lo divino, lo cual está por encima de cualquier religión institucionalizada y por encima de todo lo mundano. Por otra parte, todo eso vale, por cuanto que la vida religiosa necesita de la institucionalización para poder realizarse como un acto plenamente humano, afianzarse y seguir transmitiéndose.

2.4.3. La dimensión histórica de la religión

Aunque el proceso religioso apunta en definitiva no al mundo ni a nada existente en él, sino a una realidad que está por encima y «más allá», de hecho se desarrolla en el marco de este mundo, recibe su forma en el espacio y con el tiempo, está sujeto a la limitación, pluralidad y temporalidad de todo lo mundano, se inserta en la multiplicidad de formas de conducta religiosa y está condicionado no sólo por la dimensión corpórea y social de la existencia humana sino también por su dimensión histórica.

¿Qué quiere decir, qué es lo que abarca esa dimensión histórica de la existencia humana y cómo influye sobre la religión?[40] Tener historia es algo específico del hombre; el animal no tiene historia en sentido estricto; sólo dispone de un espacio minúsculo para adaptarse a su entorno, y mediante unos instintos innatos, sin que

40. Para lo que sigue véase A. Brunner, *Geschichtlichkeit*, Berna-Munich 1961; G. Bauer, *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlín 1963.

concurran su reflexión y elección libres, es empujado hacia aquello que le es útil y sirve a la conservación de la vida. Tener historia, existir de una forma histórica, no significa únicamente existir en el tiempo, en un movimiento con un antes y un después, en un cambio constante de llegar a ser y desaparecer, a lo que está sujeto todo lo finito. Significa también algo más que experimentar una evolución orgánica. Historia en sentido estricto sólo se da cuando está en juego la libertad; cuando el acontecer no se deriva simplemente de algo anterior sino que siempre está en juego por mor de unas decisiones. Existir de ese modo histórico es algo propio del hombre.

La moderna antropología filosófica, empeñada en esclarecer la posición especial del hombre en comparación con el animal (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, etc.)[41], considera como específico y propio del animal su «vinculación al entorno» *(Umweltgebundenheit)*, significando por «entorno» la perspectiva innata y propia de la especie, el sector de la realidad que se define por el conjunto de las notas positivas o negativas importantes para la propia supervivencia y para la vida de la especie.

El ser humano, en cambio, se caracteriza por su maleabilidad y «apertura al mundo». El hombre no está atado a los instintos ni está fijo en un determinado entorno, sino que está libre de éste y abierto al mundo. Cierto que también en el hombre hay formas de comportamiento innatas y esquemas de conducta propios de la especie (los de mamar, reír y llorar...); pero no fijan el comportamiento humano de una vez para siempre, sino que pueden cambiar con la cultura.

---

41. Cf. W. Pannenberg, *Anthropologie*, 25-39.

La apertura humana a los cambios sólo está limitada por datos genéticos muy rudimentarios. La «apertura al mundo» del hombre sólo existe de hecho en forma limitada; lo está por las fronteras de la corporeidad y de la perspectividad de la experiencia humana; de ahí que dicha «apertura al mundo» no designe tanto un estado como una dirección en la autorrealización del hombre. La posición especial del hombre —formulada negativamente— se manifiesta en el hecho de que su dotación instintiva no basta por sí sola para guiarle de forma segura en su adaptación al entorno. Por ello su capacidad de autorreflexión permite al hombre tomar posición frente a sí mismo, establecer distancias frente a las cosas y llegar a un tratamiento objetivamente distanciado de la realidad.

En virtud de su conciencia el hombre no está atado al instante presente, no está encadenado al curso del tiempo real; frente a ese flujo real del tiempo puede volver al pasado y puede también adelantarse al futuro, recordando y proyectando respectivamente, puede pensar a la vez y formar un todo con pasado, presente y futuro.

Todo ello hace que en el hombre puedan entrar la autodeterminación y la autorrealización en el puesto de esas ataduras al instinto y al entorno. En la realidad dada de antemano el hombre crea su mundo humano con ayuda de la naturaleza o contra ella; cambia la realidad con su trabajo para convertirla en un mundo en el que poder alimentarse, habitar y vivir como hombre. Ese «mundo del hombre» no está terminado sino más bien sometido a un proceso continuo en el que hombre y mundo experimentan cambios recíprocos.

El hombre no tiene una historia, no vive únicamente en una historia que se le queda más o menos fuera, sino

que es profundamente histórico, hallándose a medio camino entre pasado y futuro, entre ser y llegar a ser, estando por lo mismo siempre en juego. Como ser histórico participa tanto de forma activa como pasiva en las situaciones cambiantes y cambiables del acontecer mundano que discurre en el espacio y el tiempo, y en el cual acontecer por lo que respecta a la participación humana en el mismo hay que considerar dos componentes que se condicionan de modo recíproco: primero, la forma de vida, el lenguaje, el mundo de la representación y los modelos de comportamiento del grupo respectivo, que frente al individuo poseen una autonomía nada baladí; y, segundo, la actuación del propio hombre que es libre en el marco de la situación creada por la historia y en el cuadro de posibilidades que ella le proporciona. La historia viene a ser así una dimensión interna de la existencia humana, una peculiar manera de ser del hombre y de su mundo.

La palabra «historicidad» designa esa correlación de hombre e historia, que viene dada por la misma existencia humana. La historicidad no sólo prueba la plasticidad maleable del ser humano, la formación y cuño que el hombre se da a sí mismo en el curso del tiempo, sino también el condicionamiento de todos los procesos humanos por la misma constitución del hombre determinada por la historia; es ella la que marca la realidad de la respectiva situación, la vinculación histórica del hombre a un lugar y la consiguiente visión perspectivista y relativa en la concepción de la realidad, vinculada a ese lugar. La idea de la historicidad del hombre y la importancia de unos acontecimientos no derivables de cara a su existencia es de naturaleza capital a la vez que evidente.

El horizonte del hombre en su concepción de la realidad, condicionado por el lugar histórico y la perspecti-

vidad, no cambia de un momento a otro. El cambio de la visión de la realidad como expresión general del encuentro del hombre con el mundo se extiende, según dice la experiencia, a lo largo de grandes períodos históricos de tiempo. Por eso se habla de una «concepción de la realidad o de una concepción del ser, que cambia por épocas» (Bernhard Welte)[42]. Con ello quiere significarse que el horizonte general del hombre acerca de la realidad se va desplazando históricamente por épocas. La visión básica, limitada por el tiempo y el espacio, con que el hombre se encuentra pasiva y activamente con la realidad, es decir, el modo específico con que al hombre se le abre el mundo en un período histórico y al que él se refiere configurándolo activamente mediante la formación de una conciencia axiológica determinada, sólo cambia a lo largo de extensos períodos históricos.

Esa concepción de la realidad, que va cambiando por épocas, comporta siempre formas específicas de experiencia, representación, pensamiento, lenguaje y conducta, que al hombre de otra época ya no le son tan directas y familiares, pero a las que dentro de ciertos límites también pueden tener acceso mediante la inteligencia.

La historicidad del proceso existencial humano afecta también a la religión; también ésta, en tanto que realización de la existencia humana, está sujeta al cambio del tiempo. Ello se hace patente sobre todo en las formas de expresión y conducta, en las que se concreta el proceso religioso. Cuando el hombre lo expresa, en tanto que ser corpóreo y social, entre otras cosas para entenderse con los otros en algo que es capital para él y llegar a un acuerdo con ellos, necesita establecer símbo-

---

42. Cf. B. Welte, *Der Glaube und die Welt der religiösen Anschauungsformen*, 95ss.

los que sean inteligibles para todos (imágenes sensibles de lo divino, que en sí es invisible e indisponible, pero siempre de capital importancia) y ritos practicables (acciones que pueden repetirse).

Todo ello viene a constituir el «lenguaje» de la religión y respecto del hombre individual representa las más de las veces unos modelos de comprensión ya establecidos. El hombre religioso se crea ese «lenguaje», ese mundo religioso de conceptos e imágenes; y sus formas de conducta no surgen del vacío sino que las configura el hombre sirviéndose del depósito de formas de expresión y de modos de conducta que son posibles y pueden entenderse en la respectiva época histórica condicionada por su cultura y en su correspondiente concepción de la realidad.

Ese condicionamiento histórico es propio de todas las manifestaciones religiosas, tanto si se atribuyen a la acción de la misma divinidad como si en su constitución se deja campo a la iniciativa humana. La propia divinidad sólo puede convertir en símbolos de su manifestación, de su querer y acción aquellas cosas y procesos, formas y maneras de conducta que resultan posibles y comprensibles en la respectiva concepción de la realidad que tiene un grupo en una determinada época histórica.

Y cuando el hombre o un grupo determinado elige o crea unas formas de expresión para la vivencia de su estremecimiento ante la divinidad, sólo puede tomarlas del ámbito que en cada caso puede darse y entenderse.

Por ello tanto los símbolos religiosos, en los que lo divino se le hace presente y comprensible al hombre, como las formas de expresión, en las que se concreta la reacción del hombre ante lo divino, están sujetos al cambio histórico. Y en virtud de ese condicionamiento histórico los símbolos y ritos religiosos están en una rela-

ción tensa entre tradición y situación presente. De continuo surgen problemas cuando el sentido tradicional de los símbolos y ritos transmitidos le resulta extraño e incomprensible al individuo, y cuando esas formas de expresión religiosa llegadas del pasado resultan inexpresables para una época nueva, porque la realidad en su conjunto se le ofrece al hombre de un nuevo modo y porque ha cambiado la intelección de la realidad, con la consecuencia de que el hombre se forja nuevas maneras de pensar, de hablar, de comportarse y actuar.

Dicha relación tensa se acentúa aún más por la tendencia de las manifestaciones y formas de expresión religiosas hacia el anquilosamiento. Éste se explica, de una parte, por la función que tales formas desempeñan de cara al proceso religioso subjetivo, y, de la otra, por su relación con lo divino. Las formas de expresión tradicionales deben servir, en efecto, para hacer repetible y familiar el importante proceso religioso y para asegurarlo. Y a tal fin pueden contribuir magníficamente esas formas de expresión en la medida en que apenas cambian y desde luego no se hacen a cada instante. A ello se suma el que el hombre se sabe referido con dichas formas a lo eterno y divino, que escapa al cambio. La inmutabilidad de lo divino fácilmente la traslada la inteligencia humana a las formas religiosas de manifestación y expresión. Esa relación tensa entre formas religiosas tradicionales y la respectiva situación siempre puede conducir a la crisis de las formas de expresión religiosa.

Otro capítulo de tensiones[43] entre las formas de expresión y las manifestaciones religiosas surge del hecho de que la unidad del género humano sólo viene dada en la pluralidad de grupos sociales, y esas agrupaciones no

43. Véase al respecto B. Welte, *Filosofía de la religión*, 153ss.

coinciden ni se mueven en el mismo plano por lo que respecta a su evolución histórica y, por ende, a su comprensión de la realidad. Así se llega en esos distintos grupos a manifestaciones y formas de expresión religiosas diferentes, que entran además en la concurrencia de los grupos entre sí.

La consecuencia es que las manifestaciones y formas de expresión religiosas no sólo cambian con el sucederse de la historia, sino que concurren entre sí al mismo tiempo pudiendo encontrarse en tensas relaciones. Tensiones que sólo pueden disminuir en cuanto que la diferencia entre el misterio divino propiamente dicho y su manifestación al hombre es algo que se debe a la misma naturaleza de las cosas y porque las divisorias de los grupos humanos no tienen importancia alguna y han de superarse con la vista puesta en esa realidad divina.

2.5. La singularidad del lenguaje religioso

La filosofía de las últimas décadas se caracteriza por su dedicación al lenguaje. El lenguaje se ha convertido en el tema dominante del pensamiento filosófico. A ello han contribuido razones de todo tipo. Y entre ellas cuenta sin duda alguna el conocimiento de que el lenguaje es la bisagra decisiva que mantiene unidas tanto a las ciencias particulares y la filosofía como las diferentes secciones del saber y del obrar con sus objetivos específicos. En una palabra, el convencimiento creciente de la importancia capital del lenguaje para el hombre como ser que conoce y actúa.

El lenguaje no sirve en absoluto simplemente como medio de comprensión. Es el medio, el campo, en el que la realidad existe para el hombre. El hombre lo necesita

para formarse una idea clara de las cosas; sin el lenguaje la realidad continuaría cerrada para él. La referencia lingüística de la realidad no significa que ésta venga constituida por el lenguaje; afirma simplemente que depende del lenguaje el que nosotros prestemos atención y el modo en que captamos la realidad. El lenguaje no sólo abre al hombre la realidad, también contribuye al desarrollo de la misma vida humana. De ese modo la realización del anhelo humano de una vida individual y social libre va indisolublemente unida al lenguaje. Cuando a un hombre se le priva en todo o en parte de la comunidad lingüística, se perjudica el desarrollo de su vida y la misma vida se atrofia.

También en la filosofía religiosa puede advertirse un giro de la religión al lenguaje religioso. El interés se desplaza cada vez más de la pregunta objetiva «¿Qué es religión?» a la pregunta de «¿Qué tipo de lenguaje se emplea en las manifestaciones religiosas?» Se inquiere así lo que el lenguaje religioso expresa y cuál es su relación con el objeto. En ocasiones se ha llegado a pensar que se podía demostrar fácilmente cómo ese lenguaje carecía de importancia y de contenido. La investigación del lenguaje religioso no se entiende ya como una mera cuestión preliminar, tras cuyo estudio y solución se podría pasar al tema mismo de la religión. La función del lenguaje, que se hace patente en el saber acerca de la realidad, no es en el análisis filosófico del lenguaje religioso un simple estudio preparatorio del instrumento lingüístico, que podría separarse de la discusión propiamente dicha del tema, sino que versa sobre el asunto mismo de la religión tal como se le presenta al hombre religioso.

Antes de entrar en la peculiaridad del lenguaje religioso vamos a recordar los múltiples logros del lenguaje

en general, que tampoco en el ámbito religioso se han perdido.

2.5.1. La pluralidad de los logros o funciones del lenguaje[44]

Según un prejuicio ampliamente difundido lenguaje significa consignar, anotar y reproducir aquello que existe realmente, al modo con que un mapa reproduce un país. Pero nuestro acto del habla no sólo anota la realidad, no sólo la reproduce; hace algo más. De ordinario usamos el lenguaje para hablar a alguien. Pero decir una cosa significa además hacer algo. Tan pronto como nos fijamos en que una manifestación lingüística es una acción, descubrimos también de inmediato que puede servir para muchos fines, y entre otras cosas, para anunciar algo, para prometer, avisar, amenazar y mandar. Las acciones lingüísticas son de índole plural, y hasta la misma expresión lingüística puede producir efectos totalmente distintos según la respectiva situación coloquial.

Lo que el lenguaje logra no se puede reducir a un denominador común. Así, está fuera de cuestión que el lenguaje es un medio de intercambio espiritual entre los hombres; mas no se agota con tal empleo y finalidad. Sería además una concepción muy simplista entender el lenguaje en su función comunicativa como un mero instrumento neutral, con cuya ayuda, e independientemente del lenguaje, se intercambiarían unos contenidos existentes objetivos entre el remitente y el receptor, al modo con que se transportan bienes materiales en los

44. Cf. A. Keller, *Sprachphilosophie*, Friburgo-Munich 1979.

vehículos (tren, barco, avión, etc.). La función de comunicación y comprensión del lenguaje se inserta en una pluralidad de logros y acciones lingüísticos del hombre.

La pregunta de qué realiza el lenguaje la responden las innumerables publicaciones que han ido apareciendo acerca del tema y que se refieren a la pluralidad de funciones. Podemos resumirlas en dos grupos: las cuatro funciones *i* y las tres funciones *c* [45]. Al primer grupo pertenecen las funciones *i*nterjectiva, la *i*mperativa, la *i*nformativo-indicativa y la *i*nterrogativa. En ellas se trata respectivamente de los logros lingüísticos consistentes en manifestar sentimientos y vivencias internas, influir en la conducta de aquellos a los que nos dirigimos (mediante el deseo, el ruego, la orden, la invitación), dar noticias sobre una cosa y preguntar con vistas a romper una «estrechez de horizontes».

El grupo segundo comprende las funciones *c*omunicativa, *c*onmemorativa y *c*ognitiva. La primera se refiere al logro del lenguaje cuando conecta a los individuos, crea una comunidad y hace posible la colaboración; la segunda se refiere a la capacidad de convertir la idea invisible y los conocimientos obtenidos en un inventario de recuerdos que, mediante la fijación lingüística, puede reproducirse en cualquier momento y del que se puede disponer y manipular libremente; la tercera función hace hincapié en la aportación del lenguaje al proceso del conocimiento al abrir, fijar y representar la realidad, cosa que es posible gracias a una operación combinada de ideas y conocimientos.

---

45. Cf. H. Fischer, *Glaubensaussage und Sprachstruktur*, Hamburgo 1972.

2.5.2. *El lenguaje religioso*

También el lenguaje religioso abarca una serie de formas y acciones lingüísticas. El hombre lleva al lenguaje su convicción y su conducta religiosas con himnos, cánticos, fórmulas confesionales, sentencias sapienciales y proféticas, relatos y textos doctrinales, oraciones, instrucciones culturales y principios jurídicos. Todo lo cual está al servicio de la proclamación y la aclamación, de la plegaria y la confesión (entendida ésta como *confessio fidei, confessio laudis* o *confessio peccati*), la súplica e intercesión, el lamento, el testimonio, la exhortación, la instrucción... El centro, no obstante, del lenguaje religioso no está en el hablar sobre Dios sino en el hablar a Dios. Sin duda que el hombre religioso diserta también sobre Dios; cosa que a su vez tiene múltiples motivos religiosos, pues que sirve a la transmisión o tradición, la predicación, la doctrina, la enseñanza, la exposición de textos sagrados, la misión, y, en una palabra, sirve a la comprensión de la comunidad entre sus miembros y en su trato con otros hombres. Pero ese disertar «acerca de» brota del hablar a Dios y en ese hablar desemboca. De ahí que sólo se le haga justicia al lenguaje religioso teniendo en cuenta el hablar a Dios (la oración).

En el lenguaje oracional confluyen formaciones y conexiones de palabras muy específicas, que señalan la singularidad del lenguaje religioso. Así se encuentran numerosos vocablos con el prefijo negativos *in*: inefable, incomprensible, infinito, inmutable, etc. Todos apuntan a algo que está más allá de lo que puede decirse y que por lo mismo no se deja enmarcar ni encasillar lingüísticamente. Esos vocablos ponen de manifiesto que no se puede hablar con una descripción inequívoca y positiva de aquello que se quiere hablar.

Hay asimismo muchas palabras con el prefijo latino *omni*, por ejemplo: omnisciente, omnipotente, omnipresente... En estos casos a la palabra, que tiene una significación precisa, se le antepone un prefijo que señala la dirección en que el significado literal ha de superarse y transcenderse. Es el mismo proceso que se advierte en expresiones como «Padre celestial», «vida eterna», «luz interior», «pan vivo», o en sentencias paradójicas como ésta: «Quien quiere salvar su vida la perderá; pero quien pierda su vida por mi causa, la salvará.»

Mediante este procedimiento el lenguaje religioso se aparta del ideal de un lenguaje inequívoco, que describe de forma exhaustiva aquello de lo que habla. Ese uso lingüístico apunta a la «dimensión simbólica» que es característica del lenguaje religioso, a su sentido transcendente que sobrepasa la literalidad directa de la afirmación. Lo dicho literalmente viene a ser como un velo transparente que permite entrever algo situado más allá de lo decible; es como la superficie que abre una hondura significativa que queda más allá de la intervención directa del lenguaje y de su fuerza expresiva inmediata. Ese lenguaje está referido y apunta hacia algo, que sólo puede acercar y representar por vía de alusión. En consecuencia dice lo que dice, y dice algo «más». Ahí radica su polivalencia, su dimensión simbólica, su sentido que va más allá de la manifestación verbal.

En virtud de su dimensión simbólica cabe entender el lenguaje religioso fundamentalmente en un doble sentido. La comprensión puede limitarse y darse por satisfecha con la afirmación literal, o séase, a lo que se dice de un modo directo e inmediato. De ese modo, sin embargo, sólo toma conocimiento de la superficie expresada del lenguaje religioso, sin adentrarse en el carácter evocador y apelativo de ese lenguaje. Esta posibi-

lidad la posee el lenguaje religioso como consecuencia inmediata de su polivalencia que le transciende. No fuerza al hombre a entrar en su sentido transcendente. Tiene simplemente un carácter evocador y apelativo que incita a abandonarse a lo inefable. Lo que ese lenguaje descubre quiere ser aprehendido mediante una entrega. Esta mutua relación entre una apertura específica y una entrega total, que caracteriza al lenguaje religioso como tal lenguaje, ha hecho hablar a T. Ramsey de la estructura propia de *discernment-commitment*[46] de dicho lenguaje.

Pero al mismo tiempo con ello se alude al elemento subjetivo de ese lenguaje, a la autoparticipación del yo en la afirmación religiosa, al tipo esencial de asentimiento que el hablante confiere a la verdad expresada. Característico de esa actitud es el empleo de la palabra *amén* en la tradición judía y cristiana.

La singularidad del lenguaje religioso incluye, pues, su dimensión simbólica. Lo expresado verbalmente es como la transparencia de algo que está más allá de lo que puede decirse en forma directa e inmediata, pero que afecta a todo lo intramundano; su carácter evocador y apelativo, así como el estremecimiento y la autoparticipación del hablante, excluyen una actitud puramente objetiva. Pese a lo cual es un lenguaje con pretensiones de verdad. El hombre religioso se aferra con toda seriedad a la objetividad de su lenguaje.

Tal singularidad del lenguaje religioso se funda en un hecho de apertura, que habilita para hablar así. Se obtiene un fácil acceso a lo que con ello se quiere significar, si tenemos en cuenta que nuestra vida está cuajada de experiencias en las que la realidad se nos muestra

---

46. Cf. W.-D. Just, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie*, 120-124.

siempre de un modo nuevo y cambiante según que cambia nuestra visión de la misma. De entre ellas destacan algunas ante las que nos hallamos de una manera total y absolutamente pasiva y que nos resultan tan evidentes a través de los nuevos contenidos, que no podemos por menos de tenerlas en cuenta en nuestras reflexiones y acciones posteriores. En tales casos solemos decir, por ejemplo: «Eso fue para mí una auténtica revelación», y nos estamos refiriendo a la apertura de un contenido, del que hemos de decir que está más allá de cuanto hasta entonces habíamos tenido presente en las condiciones y posibilidades de nuestra reflexión y actuación y que, gracias a su descubrimiento, se convierte para nosotros en punto de partida de toda ulterior planificación y actuación, y por tanto también de nuestro modo de hablar.

El lenguaje religioso se funda en un hecho de apertura o manifestación de este tipo; pero su contenido no es algo que se dé dentro del mundo ni un ente condicionado sino un poder misterioso que transciende nuestro mundo experimental inmediato, que lo fundamenta y mantiene cohesionado influyendo sobre el mismo; un poder al que está expuesta y confiada toda la realidad de nuestro mundo experimental y que, por ende, afecta a la realidad total. Lo que el lenguaje religioso significa propiamente se funda en un tal hecho de apertura, que capacita a quien se le hace partícipe para esa peculiaridad del discurso religioso.

El hombre no dispone de ese hecho de apertura; se presenta libremente y sale al encuentro del hombre meramente pasivo. Pero permanecería mudo, si el hombre no lo contara. Dado que ese fundamento capacitador del lenguaje religioso es un acontecimiento inderivable, soberano y revelador de algo nuevo, sólo puede ser in-

troducido por narración[47]. Efectivamente, el narrador toma lo que relata de su experiencia directa o de la que otros le han referido, y lo convierte en experiencia de quienes escuchan la narración.

Tal narración es adecuada al hecho de la apertura, porque es a su vez un acontecimiento, que empuja a la comunicación de la experiencia contenida en ella, incorpora al narrador y a los oyentes en la experiencia relatada y tiende hacia un provecho manifiesto u oculto. De ahí que la forma lingüística de la narración tenga un papel tan importante en el lenguaje religioso. Baste recordar los mitos de las varias religiones, las escrituras sagradas del hinduismo (especialmente los *Puranas*, el *Mahabharata* y el *Ramayana*) y del budismo (la leyenda de Buda, los *Sutras*) y las numerosas partes narrativas del Antiguo Testamento, del Nuevo y del Corán.

El estudio científico y filosófico del lenguaje no sólo nos ha hecho tomar conciencia de su importancia positiva para el estar en el mundo del hombre; también ha llamado la atención sobre ciertas experiencias negativas del lenguaje y las ha puesto de relieve con la expresión «barrera lingüística»; y es que, en oposición a su estructura fundamentalmente comunicativa por la que une, el lenguaje también puede separar.

Y, por supuesto, que también esto afecta al lenguaje religioso[48]. En la historia ha habido épocas, y todavía hoy hay ciertos campos, en los que el lenguaje religioso se emplea como algo evidente de por sí; períodos en los que su significado, su justificación y su verdad están fuera de duda para todos los interesados. El lenguaje funciona en tales casos como algo totalmente natural. Sin

47. Cf. H. Weinrich, *Teología narrativa*, en «Concilium» 85 (1973) 210-221; J. B. Metz, *Breve apología de la narración*, ibíd. 222-238.

48. Cf. W. Trillhaas, *Religionsphilosophie*, p. 219s.

embargo esa autoevidencia puede tambalearse y ser puesta en duda; cosa que ha ocurrido una y otra vez. Tales sacudidas pueden presentar notables diferencias de grado.

La autoevidencia del lenguaje religioso puede irritar, por cuanto que determinadas palabras clave pierden mucha inteligibilidad por la erosión de significado apenas perceptible; porque ya no se entienden de forma inmediata y requieren una nueva interpretación o porque nuevas experiencias de revelación capacitan para un nuevo lenguaje religioso.

Tales distorsiones lingüísticas pueden darse en el marco de una comunidad religiosa y pueden conducir a la separación en confesiones y hasta religiones diferentes. Sin embargo esas sacudidas no eliminan el lenguaje religioso como tal, y es en el ámbito del lenguaje religioso donde se desarrollan.

Las cosas discurren de manera distinta cuando el lenguaje religioso como tal se pone en tela de juicio[49]. Eso fue lo que ocurrió en los comienzos de la analítica lingüística bajo la influencia de la tradición positivista. En dicha tradición no sólo se homogenizó la experiencia y, al servicio de la objetivación completa de la realidad del dominio y disponibilidad de todas las cosas, se limitó a lo que puede ser objeto de observación, de libre repetición y de análisis intersubjetivo; también el lenguaje debía reflejar del modo más exacto posible la realidad objetivable; se quiso hacer coincidir sus fronteras con las fronteras de lo objetivable. «Lo que se puede decir, ha de decirse claramente; y de aquello que no se puede hablar hay que callar» (Ludwig Wittgenstein)[50]. Sobre

---

49. Cf. J. Macquarrie, *Lenguaje religioso y filosofía analítica actual*, en «Concilium» 46 (1969) 473-485; H. Schrödter, *Analytische Religionsphilosophie*.

tal supuesto el lenguaje religioso se demostró tan vacío de objeto como de significado. No se declaraban falsas las distintas afirmaciones religiosas: lo que se afirmaba era el absurdo del lenguaje religioso en su conjunto. Pero la filosofía analítica no persistió en este punto de vista[51].

50. *Tractatus logico-philosophicus*, Prefacio, en Id., *Schriften*, t. I, Francfort 1960, 167.

51. Véase nota 49.

3. *Justificación de la religión*

En en apartado sobre la esencia de la religión nos hemos remitido a la experiencia religiosa para poner de relieve la estructura intencional del proceso religioso y reflexionar sobre las consecuencias que de ahí se derivan, en el sentido de que dicho acto religioso fundamental lo realiza el hombre en tanto que ser corpóreo, social, histórico y hablante. En el marco de esta guía teológica no podemos adentrarnos en toda la problemática de la experiencia religiosa[1].

Pero hemos de recordar aquí que la experiencia religiosa en general es una vivencia que se interpreta religiosamente[2]. Su objeto experimental no es un objeto como los restantes de nuestra experiencia cotidiana o científica, porque el objeto inmediato de la experiencia religiosa —ya proceda del mundo natural o social del hombre— sólo actúa como portador de algo que al hombre le afecta e impresiona absolutamente, pero que en sí mismo no es un objeto inmediato. Sin embargo apenas hay algo que en la historia de la religión no se haya

1. Un breve resumen introductorio en W. Schäffer, *Erneuerter Glaube verwirklichtes Menschsein*, Zurich-Einsiedeln-Colonia 1983, 47-108.

2. Cf. *supra*, 1.3, apartados 1 y 2.

convertido ya en el medio o entorno de un encuentro con lo «absoluto», con el poder y la realidad misteriosos. Y así consigna Romano Guardini: «Esta cualidad (religiosa) puede aflorar en todas las condiciones existenciales y vincularse con ellas... Se presenta en la materia del mundo, en las cosas y los sucesos de la existencia; pero al mismo tiempo está claro que ni se identifica ni está ligada a las mismas»[3]. Y en otro lugar advierte acerca de los fenómenos religiosos: «En ellos destaca algo que no está dado de un modo primario y simple, sino como algo que está detrás, oculto y propio que a través de los mismos se hace presente»[4].

Esta interpretación religiosa del contenido experimental inmediato no es algo totalmente caprichoso y subjetivo; dicha experiencia se impone a ciertas personas con evidencia tal, que no necesitan ver para aceptarla como verdadera y real. Sin embargo, la experiencia religiosa en cuestión resulta sólo convincente para quienes la han vivido. Por ello al pensamiento filosófico no le puede bastar apoyarse en la experiencia religiosa como tal, porque no es universal ni puede ser reconocida y aceptada por todos. Por ello persiste la cuestión de cómo se justifica el proceso religioso ante la razón, y si puede mostrarse como algo cargado de sentido y de valor.

El intento de justificar el comportamiento religioso ante el tribunal de la razón sólo es posible demostrando la realidad del polo de relación al que ese comportamiento se refiere; es decir, sólo se justifica demostrando la existencia de Dios. Y si bien este camino resulta el

---

3. R. Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube*, en Íd., *Unterscheidung des Christlichen*, Maguncia ²1963, 308.

4. R. Guardini, *Religion und Offenbarung*, Würzburgo, 1958, 84.

más convincente, en el caso de que conduzca hasta la meta, aquí no lo vamos a recorrer por cuanto que en esta misma colección ya lo ha hecho el volumen *Doctrina filosófica de Dios*.

Consideramos aquí el proceso religioso como tal y nos preguntamos hasta qué punto representa una interpretación de la existencia humana lógica, convincente y defendible ante la razón del hombre; hasta qué punto se acredita como una realización vital bajo el aspecto que atañe a toda la humanidad. A tal fin se han reunido distintos argumentos que, en su acumulación precisamente, pueden contribuir a hacer plausible y a justificar la conducta religiosa.

3.1. Crítica de la conciencia moderna

Es indicado enfrentarse críticamente con el tipo de conciencia dominante en el hombre de hoy, porque sólo así podremos plantearnos de forma abierta la cuestión de si la religión en general es una realización vital y humana con sentido. Ello se debe a que la actitud fundamental de la conciencia moderna se ha forjado en el enfrentamiento con la religión, a la que en buena medida ha descalificado.

Esa actitud fundamental se caracteriza por el hecho de que el hombre ya no se entiende desde un contexto general que le abraza y le pone una medida, sino que se pone a sí mismo como punto de partida y medida para comprender la realidad universal. El hombre actúa como el sujeto efectivo del conocimiento del ser en particular y en general, como el centro de todas las cosas y como el fin de las relaciones de éstas con nosotros, desde el cual también se mide la importancia que a todas las

cosas les corresponde como contenido de la vida del individuo o de la humanidad.

El interés se centra por completo en las experiencias intramundanas con el propósito de objetivar enteramente la realidad y reducirla al campo de lo computable y disponible, a fin de alcanzar el dominio sobre todas las cosas. El hombre no sólo quiere configurar y cambiar el entorno con su acción; quiere también desarrollarse y definirse a sí mismo.

Así las cosas, semejante actitud radical tiene que descalificar y rechazar la religión, que sobrepasa y relativiza el ámbito de la experiencia intramundana y que con el desplazamiento del epicentro a una realidad «que está más allá», misteriosa, que no está a disposición del hombre y que le supera como supera todo lo finito, representa a su vez una sacudida para la posición radical que hace del hombre el centro de todas las cosas.

De ahí que toda tentativa por justificar sin más la religión frente a esa estructura de la conciencia moderna y de sus afanes de exactitud y claridad, desemboque en el fondo en una presunción *contraria* a la religión. Mas si esa conciencia moderna se atrae hoy la crítica y con ello se ve sacudida en su seguridad y certeza absolutas, puede abrirse una nueva apertura y buena disposición para afrontar el problema de si no pueden aducirse buenos motivos en favor del proceso religioso, que resisten el examen de la razón.

Por «conciencia moderna», entendemos esa estructura y disposición consciente, que tiene sus raíces en la ilustración moderna. Dicha ilustración se apoyaba en el convencimiento de que el hombre ocupa el puesto central en el conjunto de la realidad, y que como sujeto moral debe tomar su vida en la mano con un sentido de responsabilidad irremplazable. La ilustración se propu-

so como meta el conducir a la razón humana de su minoría de edad, de la que ella misma se había hecho culpable, a un estado de mayoría (Immanuel Kant).

Para alcanzar esa meta la razón se orienta al proceso y a la acción que la teoría y la práctica requieren con el fin de crear imponer lo racional. La liberación del sujeto humano de los ordenamientos que se le habían impuesto no sólo hizo aflorar la idea sino también arriesgar la tentativa real de que el sujeto, desde su fuerza de la objetivación, interviniera en el mundo y en la sociedad para dominarlos y planificarlos de un modo constructivo y en una forma cada vez más experimental.

La realidad cotidiana de nuestro tiempo es un buen exponente de que ese tipo de conciencia, que deriva de la ilustración, está marcado por la ciencia. Esa nuestra cotidianidad, que va desde la alimentación pasando por la vivienda, los medios de locomoción, la televisión y la radio, hasta las instituciones educativas, económicas, sanitarias y sociales, de defensa y de política, no sólo es objeto de una consideración científica sino que es también producto de las formas metodológicas de la ciencia y de la técnica. La omnipresencia de la ciencia, de sus productos e instituciones marca la conciencia del hombre de hoy hasta tal punto que para él sólo cuenta como verdadero y en definitiva legítimo aquello que es científicamente seguro. Y no se trata con ello de una marca de la ciencia en general, sino de un tipo determinado de ciencia que la edad moderna ha elaborado, pero que en el curso de la historia no ha sido el único válido.

La forma de pensamiento y de vida que la ciencia moderna ha impreso en el hombre de hoy no se ha visto sorprendida casualmente por la lenta desaparición de la religión, sino que de manera consciente ha sido conducida a excluir la relación con la realidad transcendental

por aquello que la propia ciencia había desarrollado como un logro suyo. Esa forma de pensar del hombre moderno la caracteriza Robert Spaemann mediante estas cuatro notas: objetivación, homogenización, universalización e hipotetización[5]. Se distingue ante todo esa forma de pensamiento por el afán de separar, de un modo claro e inequívoco, aquello sobre lo que se habla de quien lo habla. En su comportamiento teórico el hombre intenta ser lo más objetivo posible y ajeno a cualquier prejuicio; intenta desconectarse al máximo de su interés personal y centrar por completo su atención en el objeto, a fin de conocerlo no sólo como él lo hace sino como puede conocerlo también cualquier otro; es decir, con independencia del punto de vista del que conoce y con una validez tan universal como sea posible. No sólo intenta por esa vía objetivar y hacer disponibles las cosas y procesos de la naturaleza; también el hombre y la sociedad se objetivan de ese modo. De cara a dicha objetivación, y en contra de lo meramente pensado o de lo simplemente recibido por tradición, se suscita una experiencia, pero de índole muy especial, que en quien quiere hacerla reclama el mínimo posible de supuestos. La experiencia referida a la percepción sensible, que se puede examinar intersubjetivamente y que cabe aducir metódicamente, es la única experiencia a la que se le asigna un carácter realista y objetivo (homogenización).

Sólo lo que «ocurre» en tal experiencia, se controla, verifica y expresa matemáticamente mediante observación, repetición y experimento, puede reducirse a leyes y reglas, por lo que se puede determinar con exactitud que es algo calculable y previsible, que es un hecho.

5. R. Spaemann, *Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewusstseins*, en «Internationale Katholische Zeitschrift», 8 (1979), 251-270.

Todo lo demás aparece como una hipótesis subjetiva sin demostrar. Cualquier otra experiencia, no planificable, no repetible, que sólo la viven determinadas personas y en determinadas ocasiones, se deja cada vez más de lado o se rechaza sin más como un estado meramente subjetivo.

El campo de lo real se limita al ámbito de lo perceptible por los sentidos o de lo que actúa con efectos mensurables en ese mismo campo. Sólo lo que cualquiera puede «experimentar» en el sentido de esa nueva determinación del concepto y lo que en él se hace plausible puede pretender un valor vinculante y universal (universalización).

Otra nota de la conciencia marcada por la ciencia moderna es su forma hipotética de pensamiento, para la cual no hay nada definitivo. Las convicciones absolutas y los lazos irrevocables se sienten como cuerpos extraños y anacrónicos. Spaemann hace responsable de esta hipotetización de la conciencia a la mentalidad funcionalista, que ya no pregunta por lo que una cosa es en sí, sino por el contexto en que se encuentra y por la función que en él desempeña. Lo cual permite interrogar a su vez por el equivalente que en cualquier caso podría asumir dicha función. El saber que descansa en esa forma de pensar tiene carácter de creador de poder; está informado por una racionalidad cuyo principio interno es el incremento del poder; es un «saber de dominio», que con sus éxitos ha arrinconado otras formas de experiencia y saber.

La forma de vida del hombre moderno, correlativa a esa manera de pensar, se caracteriza por la eficacia, la concurrencia y el consumo. Éstos son los valores que hoy en día motivan y legitiman las decisiones y modos de conducta. Y sirven como orientación para los indivi-

duos y para la comunidad toda. Se realiza algo para poder llevar a cabo algo en el propio favor. La actitud de eficacia concurrente, que apunta a lograr una superioridad sobre los otros, responde sobre todo al miedo de no hacer negocio en el reparto de los ingresos y del prestigio. No está en contradicción con esto la valoración axiológica del comportamiento solidario, con tal de que éste a su vez sólo cuente como medio para ejercer un poder eficaz en la lucha por el reparto.

En el fondo late la voluntad de poder; la voluntad por dominar la naturaleza, superar a los semejantes y poder disponer de sí mismo en forma totalmente autónoma. Nos tropezamos así con el motivo fundamental de la conciencia moderna: poder sobre la naturaleza, sobre los otros y sobre nosotros mismos. Esa conciencia polarizada hacia el poder, que se enfrenta con desconfianza a cualquier otro poder —prescindiendo del poder que el hombre ejerce sobre sí mismo, los otros y la naturaleza— no puede por menos de enfrentarse críticamente a la religión y de intentar superarla, porque la disposición consciente, que por doquier hace presentes las necesidades de poder, sólo puede explicarse la conducta religiosa como sometimiento a un poder extraño contra el que no ha podido imponerse de forma satisfactoria, como abdicación del hombre autónomo.

Mientras la forma de pensar y vivir moderna —que aliada a la técnica más reciente ha ensanchado las posibilidades de intervención humana en el campo de la naturaleza y de la vida social en proporciones antes inimaginables— pareció garantizar la creciente multiplicación y mejora de los bienes de consumo, esa manera de concebir las cosas pudo arrinconar y hacer olvidar otras formas de entender la realidad y su entorno. El progreso sostenido por esa conciencia consiguió ligar a su carro el

anhelo de felicidad y salvación de las gentes, convirtiéndose en sustituto de la religión: todas las esperanzas se dirigían al creciente dominio de la naturaleza y al superior desarrollo de la sociedad. Pero en el ínterim, y sobre todo en los países del mundo occidental después de la segunda guerra mundial, se fue tomando conciencia cada vez más clara, junto a las posibilidades de felicidad antes insospechadas, también de la problematicidad del progreso. Nuestra capacidad de disponer de la naturaleza, nuestras posibilidades de intervenir en la dimensión biológica, tanto la inconsciente como la social, de la vida humana, han crecido y se han intensificado de tal modo que representan posibilidades reales de un cambio desolador e irreversible del hombre, de la destrucción del género humano, la desertización de la naturaleza y hasta la aniquilación del planeta.

Nuestra moderna civilización científico-técnica tropieza cada vez más con las fronteras de su crecimiento y origina múltiples peligros elementales para la humanidad. Pese a lo cual sigue expandiéndose porque el progreso y la evolución originan consecuencias, que influyen negativamente en el mundo de la vida humana. Crece el convencimiento de que hemos sido arrastrados a una forma de vida que se destruye a sí misma cuando, sin reflexión y propósito alguno, nos abandonamos a los impulsos de la ciencia, la técnica, la economía y la política modernas.

La crítica a la conciencia moderna tiene en cuenta especialmente la absolutización del pensamiento científico-técnico, para el cual la naturaleza y el propio hombre en su vida individual y social son simplemente objetos de una intervención dominante; esa crítica se orienta contra la sobreestima del comportamiento que busca el poder, que ciertamente es inevitable y necesario para la

supervivencia, pero que sólo tiene sentido si no se convierte en fin de sí mismo. Esta orientación fundamental, que apunta al incremento de nuestro poder de disposición, puede proporcionarnos instrumentos para la realización de unos objetivos determinados, pero en realidad no puede proporcionar a la vida una plenitud duradera de sentido.

La crítica afecta no menos a la conducta orientada al provecho y al consumo, porque apresa la vida humana en una unilateralidad, que la hace incapaz de percibir otros aspectos esenciales de la misma vida. En la medida en que se hace patente la cuestionabilidad y la ambivalencia de la manera en que la conciencia moderna ve las cosas —en la que evidentemente actúa como criterio una vida humana, una autorrealización verdaderamente humana en una responsabilidad social—, crece el interés por un comportamiento religioso y por la apertura y sensibilidad hacia el mismo; esto es, por una actitud de respuesta, recogida y respectuosa con la realidad, que en principio no niega ni elimina el comportamiento tendente al poder, pero manteniéndolo en la dimensión de lo relativo y por consiguiente de lo no definitivo. Su oportunidad está en la resistencia y no en la adaptación de la religión a la conciencia moderna.

3.2. La inseguridad de la crítica religiosa

La crítica religiosa se considera hoy en día casi exclusivamente como un asunto que no sólo tiene a la religión por objeto sino que apunta contra la religión. La inseguridad a la que aquí nos referimos también se refiere a ese tipo de crítica religiosa, y en concreto al papel que tiene la conciencia pública dominante (entendiendo por

tal la conciencia a cuyas convicciones difícilmente se opone una resistencia pública).

Sin embargo, con vistas a corregir esa concepción unilateral de la crítica religiosa y posibilitar una definición más objetiva de las relaciones entre religión y crítica, hay que empezar por recordar que religión y crítica no son dos realidades heterogéneas, que se contraponen de forma total[6]. La religión, en efecto, no es en modo alguno mero objeto de una crítica que apunta desde fuera contra ella: es a la vez sujeto de la crítica. Y eso al menos de dos maneras: es una crítica del mundo, en tanto que con su proceso se opone a la divinización y absolutización de todo lo finito y mundano; y es crítica de sí misma, porque incluso en los modos con que habla de esa misteriosa realidad ultramundana (lo divino y la divinidad), y en las formas en que se comporta frente a la misma, tiene que hacer valer las diferencias entre esas formas de expresión, por una parte, y entre aquello a lo que apuntan y para lo que están, por la otra.

Por lo que respecta a esto último, es una crítica a la religión desde la religión. En consecuencia la crítica religiosa no se empeña en modo alguno en descalificar y negar la religión, desde su distancia de la misma, como algo negativo. Y así también en el curso de la historia no sólo se encuentra como un fenómeno concomitante externo de la religión, sino también como un elemento interno de las mismas religiones (basta recordar a los profetas de Israel y la figura del reformador en las distintas religiones, etc.). Por tanto, la crítica religiosa puede significar cosas muy diferentes; puede servir a objetivos contrapuestos: la negación y el rechazo apodícticos

---

6. Véase R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*; M. Seckler, *Kritik, Krise, Kritizismus*, en H. Waldenfels (dir.), *Theologie. Grund und Grenzen*, Paderborn 1982, 37-77, espec. 38-41.

de la religión, y también a la realización y renovación de su verdadera esencia.

La base de una crítica de la religión desde dentro es una identificación con la misma; el interés conductor de ese compromiso por la religión cuenta para la realización adecuada de su verdadera esencia. La necesidad de esa autocrítica deriva de las numerosas posibilidades de malentendidos y abusos, a los que la religión está siempre expuesta. Pero en este punto no sólo hay que tener en cuenta la posibilidad de absolutización de las formas de expresión y de los modos de comportamiento de la religión, sino también sus efectos sobre la vida del individuo, sobre la sociedad y sobre la política.

Por crítica religiosa se entiende hoy en general aquella crítica que se ocupa de la religión desde fuera, desde la distancia, y contra ella se dirige; en una palabra; la crítica que trabaja por una liberación de la religión y por su aniquilamiento. Habida cuenta de las influencias históricas, todavía se encuentra de lleno bajo la impresión de los grandes críticos de la religión del siglo XIX y de comienzos del XX, que querían instruir a sus coetáneos sobre la verdadera esencia de la religión y que pretendían aniquilarla desenmascarándola[7]. La explicaban como una creación del hombre, y más en concreto como un reflejo de su conciencia infinita (Feuerbach) o de su realidad económica (Marx) o biológico-psíquica (Freud).

A diferencia de otras obras humanas, en las que se refleja asimismo al ser humano (el arte, por ejemplo), no se puede hacer valer ese producto humano, sino que hay que combatirlo, porque la religión mantiene al hombre prisionero y en dependencia, impide su liberación

7. Cf. H. Zirker, *Crítica de la religión*, Herder, Barcelona 1985.

de la ignorancia y de la opresión y no sirve a ningún objetivo verdaderamente humano.

La religión, desenmascarada como producto de la autoalienación humana, no sólo es criticada en razón de su origen, sino también por su contenido, su fundamentación y sus secuelas. Su contenido es declarado «mito» en el sentido de un saber pretérito y ya superado, que está en contradicción con los resultados de la ciencia; de ahí que la religión deba dejar paso a la ciencia (cf. la ley de los tres estadios de Auguste Comte[8]). La crítica dirige también sus dardos contra la religión porque ésta se remite a unas fuentes especiales de conocimiento: las revelaciones que sólo se comunican a algunos pocos, con lo que se crean dos grupos diferentes de personas en desigualdad: los portavoces privilegiados, que tienen la facultad de hablar porque disponen de un conocimiento especial (el conocimiento salvífico); y los otros, que han de contentarse simplemente con escuchar y obedecer, procedimiento del que siempre se ha abusado para justificar unas relaciones de dominio.

Y no menos se ha acusado a la religión por sus consecuencias fatales: induce a compadecer la miseria humana en lugar de incitar a la acción; y por su pretensión de verdad por la que los hombres religiosos se comprometan apasionadamente, ya que se trata de su fundamento vital, induce de continuo al dogmatismo, al fanatismo y la intolerancia, desencadenantes de graves conflictos en la sociedad (cf. las guerras religiosas y confesionales).

También aquí se demuestra como el campo, en el que se argumenta contra la religión, una determinada concepción del hombre y de la sociedad humana.

8. Ibíd. 63-77.

Los críticos no sólo están de acuerdo en que la crítica religiosa ha fomentado la liberación de la religión y su aniquilación en favor del hombre y de la sociedad humana; y estaban asimismo convencidos de que en realidad ese trabajo ya había sido llevado a cabo, como lo refleja la afirmación de Karl Marx: «Por lo que a Alemania respecta la crítica de la religión está esencialmente terminada» (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, introducción).

Siguiendo esa crítica religiosa los intelectuales de la civilización occidental consideraron la religión como antigualla de una época ya pasada de la humanidad, como instrumento de opresión y control social o como expresión de una inmadurez personal y de una enfermedad psíquica.

A la inseguridad de esa crítica religiosa ha contribuido algo a lo que ya nos hemos referido en la crítica a la conciencia moderna: el hecho de que no parecen haberse cumplido las grandes esperanzas que se habían depositado en la ciencia y la técnica, porque éstas no sólo producen en la vida efectos positivos, sino que también comportan nuevas e insospechadas cargas, con lo que la valoración optimista del futuro y la confianza en el progreso indefinido se vuelven problemáticas. Se ha difundido además la idea de que la referida crítica religiosa ha tenido ante los ojos las consecuencias de la religión en la vida individual, social y política —y ello de una manera muy parcial— más que la religión propiamente dicha, cuando la califica como opio del pueblo o como ilusión. Tales diagnósticos se apoyan sobre la experiencia en un grado muy reducido. Hoy en día ya no se puede desenmascarar sin más la religión como un medio de opresión, porque se ha hecho la experiencia de que ciertos hombres religiosos también pueden aportar una contribu-

ción específica a la emancipación (piénsese, por ejemplo, en Martin Luther King, entre muchos otros), y que existen formas peligrosas de opresión que nada tienen que ver con la religión.

Los terapeutas también están hoy mucho menos dispuestos a atribuir a la religión en exclusiva, y ni siquiera de forma prevalente, lo que impide la madurez personal o el encuentro del hombre consigo mismo; hay psicólogos que responsabilizan precisamente al rechazo de la religión de la conducta anímica deficiente. Es cosa manifiesta que los hombres cuentan con numerosos narcóticos, y que la religión ciertamente se ha utilizado en ocasiones como tal, por lo que con toda justicia se la ha diagnosticado como uno de esos narcóticos. Por otra parte, hay numerosos catalizadores en favor de una liberación y madurez humana, e indiscutiblemente que también la misma religión ha actuado muchas veces en ese sentido.

Es evidente que la religión, además de un papel negativo, ha desempeñado otros roles positivos. Por lo que respecta a su acción sobre la vida del individuo y de la sociedad es ambivalente. Puede explotar la debilidad del hombre, fomentar su minoría de edad y su intolerancia; pero también puede contribuir a superar angustias, proporcionar experiencias de sentido y contribuir a la identidad personal. La religión puede legitimar gobiernos injustos, imponer controles sociales y estancamientos en la sociedad; mas también puede introducir innovaciones en el seno de la comunidad, denunciar prepotencias injustas y dar a la política una orientación humana. Y aunque la religión puede operar sobre la vida humana en ambas direcciones, oprimiendo y liberando, dando estabilidad y provocando revoluciones, su contribución a la liberación del hombre apenas si se ha toma-

do en cuenta, sin duda porque el interés se centraba en otra dirección.

A la inseguridad de la crítica religiosa, ha contribuido también la cuestión de si esa crítica no se ha ocupado en forma demasiado exclusivista de determinados fenómenos y efectos de la religión, no estando por lo mismo en condiciones de dar con el núcleo esencial de la religión. Surge así la sospecha de si esa crítica, llevada por su predominante pasión de desenmascaramiento, no habrá presentado algo que no es propiamente religión como su esencia verdadera y específica, si en definitiva no habría podido perder su objeto.

¿Está la afirmación religiosa en concurrencia sin más con la afirmación científica? ¿No están, por el contrario, una y otra en planos diferentes? El dogmatismo, la intolerancia y el fanatismo ¿son secuelas inevitables de la pretensión religiosa de verdad o no son tal vez posturas deficientes derivadas de un malentendido de esa pretensión? La inseguridad de la crítica se acentúa cuando personas religiosas la acogen a su vez, asienten a otorgarle un derecho real, aunque sea relativo; pero al mismo tiempo se defienden con razones y niegan que se pueda presentar la falsa interpretación y el abuso de la religión como su verdadera esencia[9].

3.3. La aportación de la antropología filosófica[10]

La expresión «antropología» (doctrina del hombre) no la podemos reservar a la filosofía. A su lado también

9. Véase J. Splett, *Zur Kritik und Selbstkritik der Religion*, en «Zeitschrift für katholische Theologie» 92 (1970), 48-59.

10. Bibliografía: R. Rocek-O. Schatz, *Philosophische Anthropologie heute*, Munich 1972; H. Fahrenbach, *Hombre*, en *Conceptos fundamentales de filosofía II*, Herder,

la teología se ha ocupado desde siempre del problema «¿Qué es el hombre?» Y en los últimos siglos algunas ciencias particulares han hecho asimismo del hombre el tema especial de su investigación: tales son sobre todo la biología, la medicina, la psicología y la sociología.

En la teología y la filosofía la cuestión acerca del hombre ha despertado un interés especial en los períodos de crisis. Si en nuestro siglo la filosofía se ha esforzado de manera especialísima por resolver la cuestión del hombre, también se debe a los cambios de nuestras condiciones de vida y a las crisis consiguientes, provocadas en buena medida por la aplicación de la ciencia y la técnica moderna a la naturaleza (explotación de los recursos naturales y transformación artificial de nuestro entorno) así como a la vida de la sociedad.

Por «antropología filosófica moderna» se entiende aquí aquella consideración del hombre que en nuestro siglo[11] define al hombre primordialmente no de un modo teológico (en oposición a Dios, como criatura formada a imagen de Dios) o metafísico (como cuerpo-alma/espíritu-unidad), sino que intenta determinar su posición especial en conexión con la naturaleza[12], porque al hombre sólo le puede entender adecuadamente como parte de la naturaleza. Se trata, por tanto, de conocer de la manera más adecuada posible la singularidad del hombre en conexión con el entramado general del mundo biofísico, teniendo en cuenta toda la realidad experi-

---

Barcelona 1978, p. 276-302; A. Zimmermann, *Der Mensch in der modernen Philosophie*, Essen 1975.

11. Con ello no se pretende afirmar que la antropología filosófica «como disciplina independiente sea una criatura de nuestro siglo» (así O.F. Bollnow, en R. Rocek-O. Schatz [dirs.], *Philosophische Anthropologie heute*, 19).

12. Esto se advierte ya claramente en los títulos de las obras: M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Berna-Munich 1928; A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Francfort-Bonn, 1940, ^{2}1962.

mental de ese mismo hombre. Con su orientación empírica esta antropología filosófica tiende a las ciencias particulares, sobre todo a la biología, que en cada caso sólo investigan determinados aspectos de la compleja realidad del hombre; lo que ella intenta es «superar» los resultados particulares de las mismas y lograr afirmaciones sobre el hombre como un todo[13].

Añádase como otra nota de dicha antropología el programa tendente a superar la división, y hasta oposición, tradicional de cuerpo y alma, de determinación natural y determinación espiritual del hombre, por cuanto que una y otra se entienden como aspectos del proceso vital y de la autoexperiencia del hombre, y se podrá considerar —en contra de la afirmación de Bollnow— no a Max Scheler sino a Helmuth Plessner como fundador de esa antropología moderna. La antropología filosófica de Plessner y de Arnold Gehlen la recordamos aquí sólo en tanto que su empeño por definir la posición especial del hombre en la naturaleza y por comprender desde esa posición fundamental el doble aspecto, natural y espiritual, del proceso vital humano, puede poner en claro que el comportamiento religioso del hombre no es algo meramente arbitrario, caprichoso y subjetivo de los distintos individuos, sino que está inscrito en la peculiaridad del ser humano y allí tiene su origen.

1. Plessner define la situación peculiar del hombre como una «posición excéntrica»[14]. La expresión «posición», de ahí contenida y de nuevo acuñada por Pless-

---

13. Véase A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie,* Neuwied-Berlín ^{2}1971, 16.

14. Cf. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* Berlín ^{2}1965; G. Dux, *Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt*, en H. Plessner, *Philosophische Anthropologie,* Francfort 1970, 253-316; A. Zimmermann, *Der Mensch in der modernen Philosophie*, 28-35.

ner, señala la nota general de todo ser vivo. Y señala la realidad de que todo animal, que cambia de continuo y que sin embargo sigue siendo el mismo, debe tener en tanto que cuerpo una cierta cerrazón a la vez que debe estar aislado de su entorno, teniendo así una relación peculiar con su frontera; dentro de esas sus fronteras no sólo llena un espacio como lo hace una piedra, que termina simplemente dentro de sus límites; no está meramente allí, sino que de una manera particular está referido a sí mismo; se pone a sí mismo, establece su frontera, está en un movimiento continuo hacia fuera y hacia dentro, con lo que «se pone» o «se sienta» frente a su entorno.

Las relaciones del ser vivo con su frontera son siempre de índole especial, según el lugar que adopte en el entramado gradual de lo orgánico. Las plantas, que no poseen un órgano central, del que parten los impulsos motores y que controla los movimientos, tienen una «forma de organización abierta», por la que terminan en su entorno. A diferencia de ellas, el animal posee una «forma posicional céntrica»; es decir, tiene un centro de su manifestación vital en sí mismo y domina su cuerpo, de modo que en él se realiza una relación con su propia posicionalidad. Por ello es capaz de vivir lo extraño como extraño y lo propio como propio; pero su ser aquí y ahora, así como su centro vital, no son todavía para él un objeto. No puede conocerse como un «sí mismo», y por tanto aún no se da en él el grado supremo de autoreferencia.

Ésta sólo se da en el hombre que, a diferencia del animal que vive desde el centro de su posición, se vive como centro de su posicionalidad corpórea, y en contraste con el animal, puede distanciarse de su centro vital, siendo así capaz de conocerse como «sí mismo»,

como «mismidad». Semejante relación, que significa una autoobjetivación, supone sin embargo que en el hombre se da un sujeto que entra en relación con su propio centro: el yo. Con ello viene dada una doble relación del hombre con su existencia corporal: el hombre *es* esa existencia *y* la *tiene*.

«Eso constituye el ineludible doble aspecto de su existencia: el hombre, como ser corporal se halla en una posición céntrica (en el aquí y ahora de la relación de su existencia corporal con el campo del entorno), y a la vez esta posición está dada para él (como "yo"), o sea, es objetivamente consciente, de modo que está "en" ella y distanciado de ella, con lo cual se halla abierto para sí mismo y para el mundo»[15]. El yo no representa empero un nuevo centro junto a la mismidad; en tanto que necesario punto de referencia de cualquier objetividad, ya no viene dado como objeto, y ni siquiera como objetivable. En la medida en que ese yo está fuera del centro de la vivencia humana, la forma posicional del hombre resulta «excéntrica». El hombre tiene su centro no sólo en sí mismo sino también y a la vez fuera de sí. Esa capacidad de tomar posición frente a sí mismo, fundamenta simultáneamente la capacidad para el trato objetivo y distanciado con el mundo exterior y con el mundo humano de los semejantes.

De esta forma excéntrica de existencia deduce Plessner, entre otras cosas, la «ley del punto de vista utópico». Y como a consecuencia de su posición excéntrica (de su «constitucional falta de patria») el hombre no encuentra por sí mismo el equilibrio, tiene que establecer de continuo en forma artificial una equiparación entre centro vital y yo excéntrico. De lo cual resulta la

15. H. Fahrenbach, *Hombre*, 285 (véase nota 10).

«cultura» producida por el hombre, sin la que sería impensable la vida humana. Pero esa su posición excéntrica le priva a su vez continuamente del equilibrio al que aspira. Dado que todo cuanto el hombre crea lo hace para encontrar el equilibrio a su excentricidad y lograr así ese equilibrio cuando señala algo sobre lo que ya ha pasado, conoce su propia existencia y su mundo como aleatorios, como absolutamente contingentes. Y eso le obliga a pensar un fundamento mundano, que ya no es aleatorio. «La forma posicional excéntrica y Dios, como el Ser absoluto, necesario y fundamentador del mundo, están en relación mutua»[16]. Ahí está el origen de la religiosidad humana[17].

2. Desmarcándose de todas las teorías metafísicas de tipo dualista acerca del hombre y estableciendo diferencias con las ciencias particulares, que en virtud del interés cognitivo que las dirige y de sus métodos que en cada caso sólo investigan un aspecto posible de la compleja realidad del hombre, Gehlen se ocupa en su antropología «filosófica» de una visión general del hombre, con un fundamento científico[18], que estudia el contexto funcional de las capacidades y logros del hombre, por los que se mantiene en la existencia y, consecuentemente, ocupa una posición especial en la naturaleza.

Para esa visión de conjunto hay que encontrar un punto de vista que asegure de hecho el que el hombre, como un todo, pueda convertirse en objeto. Ese punto

---

16. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 345.

17. Pero esa misma forma posicional, que en el hombre provoca necesariamente la idea de Dios, provoca también a su vez la duda sobre la existencia de ese mismo Dios.

18. A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, 16.

19. Véase A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Reinbek 1961, 16ss; Íd., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, 19ss.

de vista es para Gehlen el hombre como ser actuante[19]. Entendiendo por esa actuación ante todo la actividad que tiende a la mutación de la naturaleza como fin del hombre, el cambio previsor y planificador de la realidad. Punto de partida es la cuestión de las condiciones existenciales del hombre. Y se elaboran en la comparación del hombre con el animal. Esa comparación conduce a dos comprobaciones importantes que marcan la posición singular del hombre en la naturaleza: lo primero que destaca es que al hombre le faltan en buena medida las condiciones existenciales específicas del animal; es decir: órganos sensoriales que sólo perciben lo que es importante de una manera positiva o negativa para la vida de la respectiva especie animal (botín, compañero, enemigo, refugio), mecanismos de comportamiento innatos, desencadenados por esas percepciones filtradas (instintos); armas ofensivas naturales y medios de protección, adaptación a un entorno adecuado a la especie, etcétera.

En esa comparación el hombre no sale bien librado. Su deficiente dotación orgánica, la falta de especialización de sus órganos y su gran pobreza instintiva le hacen aparecer como un «ser deficiente». Y no menos sorprendente es la segunda comprobación: ese hombre, que por su dotación biológica queda por debajo de los animales adaptados a su entorno, ese hombre que en apariencia ha sido postergado por la naturaleza, se ha extendido por todos los puntos del planeta es capaz de vivir en todas las condiciones que la naturaleza le impone; y ello debido a su necesidad y capacitación para actuar.

El hombre, que habida cuenta de su dotación orgánica y de su pobreza de instintos aparece como un ser deficiente en la comparación hombre-animal, es superior a todos los animales por cuanto que, como ser

actuante, puede hacer de su entorno una «segunda naturaleza», que le capacita en principio para mantenerse en la existencia en cualquier lugar. Desde el punto de vista de la conservación de la existencia cabe reconocer una conexión coherente entre la deficiente dotación biológica del hombre y su capacitación para actuar; porque la deficiente posición de partida del hombre respecto del animal significa, en tanto que falta de especialización y de adaptación, la posibilidad y el espacio positivos para un comportamiento variable y abierto al mundo y para una actuación transformadora de la realidad, gracias a lo cual el hombre desarrolla su propia capacidad de actuación en el montaje y destrucción de su mundo vital.

«Con su propia actividad el hombre convierte sus trabas elementales en oportunidades para prolongar la vida, por cuanto que sus logros motores, sensoriales intelectuales (desprendidos del lenguaje) tienden a superarse cada vez más, hasta hacer posible una forma de actuación circumspecta»[20]. En la medida en que la organización natural y la actuación previsora, planificadora y configuradora de la naturaleza constituyen el sistema elemental de las condiciones existenciales del hombre, puede decir Gehlen que «el hombre es por naturaleza un ser cultural»[21], donde la palabra *cultura* se emplea como «compendio de los hechos así cambiados o creados de nuevo de los medios necesarios para ello, tanto de los "medios de representación" como de los "medios objetivos"»[22].

La «"esfera de la cultura"..., el que podríamos lla-

---

20. A. Gehlen, *Der Mensch*, [7]1962, 63.
21. Ibíd., 80.
22. A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, 20.

mar nido construido por el hombre en el mundo»[23], no resuelve todos los problemas del hombre. Es verdad que su actuación creadora de cultura le permite hacer muchas cosas; pero no puede «reelaborar» todas las experiencias vitalmente importantes ni tampoco el desorden incomprensible de la realidad universal, ni las vivencias de privación desencadenadas con ello en un amplio contexto de actuación. Las experiencias, que no son integrables en la actuación humana y en las relaciones de sentido establecidas por la misma, como son el nacimiento, la muerte, las desgracias, las catástrofes naturales, etc., no las puede el hombre dejar de lado, porque las mismas, en tanto que algo mudo y muerto que está en frente, desencadenan en el espíritu humano, de naturaleza lingüística y que busca las causas, que desea entender y percibir, unas vivencias de privación a las que no puede resignarse.

En este punto Gehlen pone en juego la religión. Entendiendo por tal una interpretación de la realidad total, que no sólo brota espontáneamente de la conciencia sino que además es operante, con la que nos cercioramos de la realidad y presencia en el mundo de algo suprasensible[24]. Se trata de la construcción de un vasto mundo de sentido, que hasta tal punto incrementa el grado de orden de la realidad, que ésta resulta más estable, más coherente y con mayor sentido y evidencia para el corazón humano. Ese comportamiento se funda, según Gehlen, «en la constitución del hombre, que le niega una acomodación inconsciente y fuertemente instintiva en algún nicho de la existencia mientras que lo expone inse-

---

23. A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, 21.

24. Véase íd., *Religion und Umweltstabilisierung*, en O. Schatz (dir.), *Hat die Religion Zukunft?* Graz-Viena-Colonia 1971, 83-97.

guro al campo de la sorpresa»[25]. En consecuencia, la religión se convierte en tema como complemento de la formación de la esfera cultura por obra del hombre actuante y se relaciona funcionalmente con la estabilización del entorno.

Con todo ello Gehlen contempla la religión conscientemente «desde fuera»[26]. Y en esa visión se echa de ver que la religión no es algo arbitrario y subjetivo ni simplemente algo propio de algunas personas, sino que pertenece al hombre en virtud de su ser humano, en virtud de su posición especial en la naturaleza.

3. La consideración funcional de la religión, que aparece en la antropología de Plessner y de Gehlen, y que ellos toman en cuenta por las aportaciones y servicios que la religión ha traído a la realización y desarrollo de la vida, la expone Hermman Lübbe como un logro teórico-religioso de la ilustración[27]. En principio, distingue este autor dos tipos de ilustración religiosa: una guiada por el interés de liberar la religión; la otra, atenta a liberar al hombre de la religión.

Sólo el primer tipo de ilustración religiosa, que parte del hecho de que el hombre en su praxis religiosa se orienta hacia la verdad por encima de su situación, y que tiene una religión para ser hombre, es el que le parece a Lübbe digno de atención en nuestros días; porque se concilia mejor con el hecho de la permanente vida religiosa que no el tipo segundo de ilustración, para la cual la religión impediría al hombre serlo realmente; este segundo tipo necesita, en efecto de complejas teorías

25. Ibíd., 89.
26. Ibíd., 83s.
27. H. Lübbe, *Philosophie nach der Aufklärung*, Düsseldorf-Viena 1980, 68.

complementarias para explicar el hecho mentado de la permanencia de la vida religiosa.

Así, también en la sociología religiosa contemporánea, en la medida en que se enfrenta sin prejuicios a la religión, se ha impuesto la visión que, de una manera funcional, entiende la religión como una «praxis explicativa de la contingencia». El vocablo «contingencia» utilizado aquí equivale en primer término a casualidad. Nuestras actuaciones están guiadas por objetivos y metas, que a la vez mantienen su sentido; así, por ejemplo, labramos el campo con el fin de preparar el suelo para un mejor crecimiento de la semilla. Cuando, en contra de lo previsto, por sí solo y sin que nosotros lo hayamos provocado, se presenta algo en ese contexto de nuestra actuación, ello ocurre de una manera casual, es algo contingente. Quien ara un campo y desentierra una bolsa de monedas, se encuentra por casualidad un tesoro; encuentra algo que no buscaba, y en ese sentido el hallazgo es casual.

Pues bien, según Lübbe, es contingente o casual todo lo que afecta a una actuación en forma contradictoria con la misma o aquello que en nuestros contextos operacionales no aparece conforme a nuestros propósitos sino de forma totalmente imprevisible[28]. Todo lo casual supone para nosotros un impulso a establecer conexiones nuevas, distintas y ampliadas en las que se inserta. Los hombres nos enfrentamos de por vida a la tarea de controlar teórica y prácticamente acontecimientos o situaciones contingentes, a la tarea de dar un sentido a lo casual. En teoría los acontecimientos o circunstancias contingentes son controlables cuando pueden explicarse reduciéndolos a unas condiciones de partida y a unos

28. Ibíd., 75.

contextos regulares; en la práctica lo son cuando pueden establecerse unos contextos de actuación ampliados, en los que se insertan. De ordinario, nosotros procedemos con acontecimientos y situaciones contingentes de modo que nos los explicamos mediante su ordenamiento en un contexto ampliado de actuación y con su integración en un sentido operativo.

Esta praxis de explicación de la contingencia que acabamos de exponer no es por sí misma una praxis religiosa. El criterio distintivo para Lübbe es el de si lo contingente resulta explicable cuando se puede integrar en el sentido de unas actuaciones humanas. La religión sólo se refiere en definitiva a lo contingente que no se puede controlar de ese modo. La praxis de explicación de la contingencia sólo puede considerarse religiosa cuando es la explicación adecuada a la vida de aquellos sucesos, circunstancias y actuaciones, que le afectan al hombre inevitablemente pero que no están sujetos a su poder dispositivo, sino que lo superan o escapan por completo al mismo. Por ende, por principio no se pueden integrar en un sentido de actuación ni pueden ser transformados, con lo que, al menos en este sentido, no tienen sentido. De ahí que haya podido decir Lübbe que religión es «la cultura del comportamiento frente a todo lo que no está a nuestra disposición»[29].

Como aquí se trata del comportamiento del hombre, esto es, de un sujeto capaz de hablar y de actuar, también se incluye un comportamiento lingüístico y, anejas al mismo, unas manifestaciones lingüístico-cognitivas. Entre lo que no está a nuestra disposición no sólo se cuenta el hecho de que tengamos que morir, sino tam-

---

29. H. Lübbe, *Vollendung der Säkularisierung.-Ende der Religion?*, en S. Moser-E. Pilick (dirs.), *Gottesbilder heute*, Königstein 1979, 17.

bién el que existamos y el que nuestra existencia haya empezado en un determinado tiempo, en un determinado espacio, en una sociedad determinada y con una determinada disposición. Y cuenta el que suframos calamidades no merecidas, etc., etc.

Tales experiencias contingentes desencadenan unas vivencias de privación, porque van unidas a la comprobación de una falta de sentido. Explicación de la contingencia significaría el descubrimiento y aceptación de un sentido independiente de las actuaciones humanas. El impulso para ello es, junto con tales experiencias contingentes, el deseo del hombre de encontrar una salvación y un sentido universales[30]. Ese anhelo de plenitud, perfección, salvación y sentido puede advertirse en todos los hombres; puede vacilar en ocasiones, pero nunca desaparece. Es el supuesto para que la experiencia del absurdo no deje indiferente al hombre, sino que le duela.

Entre las ventajas de esta definición funcional de la religión como praxis de explicación de la contingencia destaca Lübbe[31] que (se identifica) con «una función en la existencia de sujetos capaces de hablar y de actuar, cuya desaparición evolutiva ni siquiera es pensable»; y el que permite reconocer a la religión como una praxis por la que los hombres «mantienen presentes las fronteras de la fuerza integradora de unos sistemas seculares» y puede oponerse a una asimilación total por sistemas totalitarios.

Tal definición no expresa sin embargo el dato de que en la religión no se trata de una explicación de la contingencia en el plano de la vida meramente individual, sino

---

30. K. Wuchterl, *Philosophie und Religion*, 29-45.
31. H. Lübbe, *Philosophie nach der Aufklärung*, 72-75.

de una explicación sostenida y apoyada por una comunidad.

4. En el contexto de la definición funcional de la religión como praxis explicativa de lo contingente, que es inevitable y que sobrepasa la capacidad dispositiva del hombre, se puede colocar también la definición que de la misma religión da Hermann Schrödter[32]. La religión se fundamenta en un rasgo esencial de la existencia humana, que afecta de manera directa y básica a cada hombre y del que cada uno puede cerciorarse: en la finitud radical; o, más en concreto, en la conciencia de la finitud radical de la existencia humana.

Esa conciencia, no obstante, es sólo la base sobre la que se alza la religión. Al hombre le quedan varias posibilidades de comportarse frente a su finitud. Su pecualiaridad específica la adquiere la conciencia religiosa por la forma en que el hombre afronta desde ella la finitud radical: es consciente de esa finitud radical *y* está seguro de su superación real. La manera en que se piensa y se vive concretamente esa superación real define las diferentes formas de religiosidad. La definición de Schrödter abre las posibilidades de un comportamiento no religioso frente a la finitud: cabe, en efecto, arrinconarla o negar su superación real, por ejemplo.

Para poder convertirse en objeto de una discusión intersubjetiva, la religiosidad tiene que aparecer en el mundo. Por ello recoge Schrödter en su concepto de religión las objetivaciones de la religiosidad que se presentan en el mundo y en la historia. Y la define en consecuencia como «el conjunto de las manifestaciones

32. Véase H. Schrödter, *Die Religion der Religionspädagogik*, Zurich 1975; íd., *Analytische Religionsphilosophie*.

(objetivaciones) en que los hombres expresan la conciencia de la finitud radical de su existencia y de su superación real (religiosidad)»[33].

El carácter social de la religión queda señalada en esa definición mediante el plural «hombres». No es tan fácil de conciliar esta orientación radicalmente antropocéntrica con la autocomprensión de unos hombres religiosos, en la que es un elemento esencial la adoración y el amor de lo divino por sí mismo.

3.4. Crédito de la religión como forma de vida[34]

Por todo ello tratamos de exponer en las páginas siguientes la religión como forma de vida que puede justificarse ante la razón humana. La definición funcional de la religión por sí misma no dice nada acerca del modo en que realiza concretamente la tarea referida de una explicación de la contingencia. Por sí sola esa definición podría conducir a una relativización y permisión de todas las religiones y concepciones del mundo. Si lo que queremos no es dejar simplemente de lado y sin valoración alguna los distintos tipos de explicación de lo contingente, sino examinar de un modo crítico si pueden o no legitimarse ante el tribunal de la razón, necesitamos unos criterios para ese enjuiciamiento.

3.4.1. Criterios de acreditación

Dichos criterios pueden dividirse en internos y externos. Los primeros designan las condiciones que son ne-

33. H. Schrödter, *Analytische Religionsphilosophie*, 298.

34. Véase O. Muck, *Doctrina filosófica de Dios*, Herder, Barcelona 1985, p. 81-121; K. Wuchterl, *Philosophie und Religion*, 134-173.

cesarias para que una religión pueda cumplir la función asignada; los externos derivan del plano en el que ha de decidirse la legitimidad de las diferentes religiones.

Acerca de los criterios *internos* hemos de decir que nuestra experiencia vital en su conjunto es una mezcla de vivencias positivas y negativas, buenas y malas, integrables y no integrables en el sentido de la actuación. Esta ambivalencia de nuestra experiencia vital representa un estorbo para la comprensión de nuestra existencia y choca de continuo con la confianza originaria que sostiene nuestra vida.

Tal duplicidad de la experiencia vital sólo puede eliminarse explicando la realidad en su conjunto de una manera determinada. Semejante interpretación de la realidad en su conjunto, que sostiene la vida y la configura, y que debe elaborar positivamente las experiencias de la contingencia, ha de tener una *relación experimental.* Y ha de tener relación con todo lo que nos sale al paso en la vida y con lo que tenemos que enfrentarnos; relación con todo, al menos en el sentido de que no excluye nada arbitrariamente. Ahí entran también, desde luego, las experiencias de lo contingente, las situaciones, sucesos y circunstancias que no están a nuestra disposición sino fuera de esa capacidad de control, y que por lo mismo no se dejan integrar en el sentido de la actuación. Por el contrario, no deben reprimirse, sino que importa considerarlas seriamente.

La explicación de la realidad en su conjunto tiene que enlazar con todo ello y a ello ha de referirse incorporándolo, porque se trata en definitiva de su control en el sentido de una reelaboración positiva. Pero en la relación experimental no sólo entra el contacto con la experiencia vital ambivalente sino también la toma de conocimiento del interés por una vida feliz, que puede

comprobarse en todos los hombres. Con otras palabras: el conocimiento del anhelo de felicidad, el ansia de salvación y la necesidad de sentido.

Si la religión como praxis explicativa de la contingencia debe representar una forma de vida coherente y convincente, habrá de sumarse a la relación experimental como nuevo criterio el que el contenido expresable y expresado de la convicción y actitud sostenedora de la vida esté *libre de contradicciones y sea unitario* o coherente: libre de contradicciones, en el sentido de que no puedan sacarse de ese contenido consecuencias opuestas entre sí; unitario y coherente, por cuanto que no consta de conjuntos de afirmaciones inconciliables entre sí. Sólo cuando se cumple esa condición, resulta coherente en sí misma una forma de vida y puede cumplir su función ordenadora y explicativa.

Otro criterio interno que deberíamos mencionar es que el contenido afirmativo de esa convicción u actitud que sostiene la vida ha de ser asimismo *comunicativo*. Y ello porque en la religión no se trata de una forma de vida puramente individual, sino de la forma de vida sostenida por una comunidad.

Por lo que hace a los criterios *externos*, hemos de pensar que en nuestra actual sociedad pluralista, cuya unidad ya no se fundamenta en una religión común a todos y en la que más bien aparecen yuxtapuestas distintas formas de explicación de la contingencia, lo único universalmente válido es el terreno en el que puede decidirse sobre la legitimidad de todas las religiones y concepciones del mundo concurrentes entre sí. Eso quiere decir que las distintas religiones sólo pueden justificarse y legitimarse ante el tribunal de la razón humana demostrando en el terreno de una explicación del ser humano universalmente válida que no contribuyen a la autoalie-

nación del hombre, sino más bien a su autorrealización y a la puesta en práctica de determinadas metas humanas[35].

La palabra «autorrealización» se puede tomar como compendio de la aspiración y esfuerzo por una perfección humana. Su descripción plausible podría ser ésta: en la autorrealización se trata de que el hombre desarrolle sus posibilidades de crecimiento y de actuación (contando el lenguaje entre las actuaciones), y se encuentre de ese modo consigo mismo, con su verdadera esencia. Se trata de una realización y desarrollo a ser posible de todos; es decir, de todas las posibilidades y capacidades personales de los hombres todos y de que puedan disponer libremente de la mismas; y todo ello con el propósito de que los debilitamientos, disminución o pérdida de tales capacidades sean los mínimos posibles. La autorrealización no se debe malinterpretar en un sentido individualista o egocéntrico, pues no puede prescindir en modo alguno de las realizaciones sociales, sin las que el hombre no puede vivir realmente como hombre, y no debe impedirlas. Ello significa que sólo puede tratarse de una «autorrealización con responsabilidad social».

En consecuencia, y para una respuesta razonable de la religión, se derivan unos criterios de los campos funcionales de la formación de la identidad y sociabilidad del hombre. Una praxis explicativa de la contingencia se legitima y acredita por lo que aporta a la construcción, afianzamiento y renovación de la identidad del hombre y por lo que hace con vistas a capacitarle para la actuación social[36].

---

35. Cf. W. Pannenberg, *Anthropologie*, 11-23.
36. Véase *supra* 75ss.

Tales criterios no están yuxtapuestos sin conexión alguna entre sí, ya que la identidad y la actuación social se hallan estrechamente vinculadas: el hombre alcanza su identidad en la relación con otros hombres, con la sociedad. La identidad es tanto condición necesaria como resultado de una acción social[37].

Sobre ese supuesto de la vinculación interna de los susodichos campos funcionales se puede decir a modo de resumen por lo que respecta a los criterios externos de acreditación: como praxis explicativa de lo contingente, la religión se legitima ante la razón humana en la medida en que, como consecuencia de sus convicciones básicas, puede hacer plausible que preserva la integridad psíquica de las personas que la comparten; que tiene en cuenta los factores individuales, comunitarios y sociales; se hace posible una comunicación abierta tanto hacia dentro como hacia fuera; que evita la formación de guetos; que no necesita establecer tabúes negativos ni positivos para poder mantenerse; y que influye positivamente sobre el entorno social y sobre la responsabilidad social y política del hombre.

Se descalifica ante la razón en la medida en que produce en las personas que la comparten una deformación psíquica y una difuminación de la identidad; crea formas represivas de comunicación y organización; tiende a formar guetos y a fomentar el egoísmo individual o colectivo; acentúa las agresiones dentro o fuera, y actúa sobre el entorno de forma socialmente perniciosa.

---

37. Cf. L. Krappmann, *Identität in Interaktion und Sozialisation,* en G. Stachel (dir.), *Sozialisation-Identitätsfindung-Glaubenserfahrung*, Zurich-Einsiedeln-Colonia 1979, 147-152.

3.4.2. Acreditación de la forma de vida religiosa

El punto de partida de todas las reflexiones que hemos hecho hasta ahora ha sido que la filosofía de la religión no tiene como cometido el de desmontar las distintas religiones existentes y sustituirlas por una religión racional y universal, que habría que construir de nuevo. Su cometido consiste en preguntarse y examinar la esencia general, la definición fundamental y específica de las religiones por la que se diferencian de otras manifestaciones. Y todo ello para ver si las religiones pueden legitimarse sobre la base de la razón humana.

Esto último incluye la cuestión de si pueden acreditarse ante el tribunal de la razón como formas de vida humana. Para lo cual se requieren unos criterios plausibles, de los que ya hemos hablado. La religión no se da en sí misma; sólo existe en las religiones. El examen de las diferentes religiones, como formas de vida específicas marcadas por el contenido esencial de cada una de ellas, no podemos llevarlo a cabo en nuestro marco limitado. Queda, no obstante, la cuestión de si no se podría pensar también la definición fundamental abstracta de la religión y de una forma de vida derivada de la misma en su acción sobre el hombre. Es decir, habría que reflexionar sobre cómo la convicción y actitud de un hombre, tanto él como su mundo se sabe referido a una realidad poderosa que los transciende, a la que todo se le debe y que dentro del mundo se hace presente mediante símbolos, influye sobre el ser humano.

La serie de conferencias que Bernhard Welte ha publicado bajo el título de *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit* (En el campo de juego de finitud e infinitud)[38] representan un intento de tal reflexión. Los conceptos básicos —tanto en el título como en las consi-

deraciones— de «finitud» e «infinitud» indican que sus reflexiones no se orientan a la antropología filosófica, que enlaza con la constitución biológica del hombre, sino a la filosofía existencial —y especialmente a la de Sören Kierkegaard—, que define al hombre como el ser que se caracteriza por la posibilidad y realidad de un comportamiento hacia sí mismo reflexivo y autodefinitorio y que ha de conferir a una forma existencial elementos contrapuestos como finitud e infinitud, realidad e idealidad, etc.[39]

Welte parte del hecho de que la existencia humana es una existencia que se realiza y hace consciente en una medida siempre mayor, que en todas sus realizaciones vitales va siempre un poco más allá de sí misma, por lo que siempre tiene que ver con el conocimiento, la volición, el sentimiento, la acción y el sufrimiento. Ese algo distinto de sí lo tiene siempre consigo como un elemento constitutivo de la propia forma existencial. Y puesto que Welte llama «mundo» al compendio de todo lo posible, en que el hombre se ocupa con su pensamiento, voluntad, acción y pasión, puede también calificar la existencia del hombre como una «existencia en el mundo» *(In-der-Welt-Dasein),* a la que el mundo se le ofrece como un campo de posibilidades abiertas. En la realización de tales posibilidades el hombre elabora de continuo y renovadamente las formas de su realidad.

De este planteamiento surge la cuestión: En la pleamar confusa de las múltiples formas existenciales, en las que la existencia humana puede realizarse de cara a las posibilidades abiertas ¿hay que suponer una estructura fundamental que permita ordenar y explicar toda

38. Francfort 1967.
39. Véase S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Düsseldorf 1957, 87.

esa pluralidad de formas? En la respuesta a dicha pregunta recoge Welte las experiencias de lo contingente, de una parte, y el anhelo de salvación del hombre, de la otra; y todo ello al hilo de los conceptos «finitud fáctica» e «infinitud ideal».

El elemento básico de la finitud —que se deja sentir en el hombre tanto al experimentar lo limitado de las fuerzas con que irrumpe en el mundo y se encuentra con las posibilidades abiertas, como en la experiencia de su estar determinado por la finitud del espacio y del tiempo que se le han asignado— tiene algo así como un punto de máxima intimidad y un horizonte extremadamente lejano. Ese punto de máxima intimidad, en el que parece concentrada la finitud, es el hecho de que yo soy siempre y sólo yo mismo separado de todos los otros hombres; el horizonte último que constituye ante todo la existencia humana a la vez que la devora como un todo, es la muerte, en la que se manifiesta toda la potencia de la finitud.

A medida que el hombre realiza su existencia viva y consciente, se tropieza por doquier con limitaciones a su posible autodesarrollo, se encuentra limitado por unas fronteras: en lo más íntimo, por cuanto que existe sólo como este sujeto, como él mismo; y en el horizonte último, por la muerte. Ese elemento fundamental de la finitud se deja sentir en los contextos señalados como un hecho, que el hombre en definitiva sólo puede percibir de una manera consciente, porque en él opera algo que permite dar un impulso a la existencia humana en la finitud fáctica y que a la vez se le resiste: la infinitud ideal.

Welte introduce el elemento fundamental de la finitud demostrando que el movimiento existencial del hombre es un movimiento dirigido. En su realización

existencial el hombre gira siempre en torno a algo, le interesa siempre alguna cosa; una búsqueda y una expectativa definen todos sus procesos existenciales. Y en la medida en que esos distintos procesos existenciales coinciden o no con lo que al hombre le interesa en el fondo, se encuentra feliz, alegre, tranquilo o desilusionado, triste y tenso. En consecuencia, la cualidad específica de la orientación puede definirse por algo así como sentido, felicidad, salvación. Aquello que al hombre siempre le interesa en el fondo no le viene dado simplemente como un hecho, sino ante todo como algo por lo que puede medir todo lo fáctico.

Dicho con otras palabras: en la existencia humana se deja sentir como un objetivo, decisivo aunque todavía futuro, tanto para cada uno de los individuos como para el conjunto de los mismos, algo que a la manera del deber se refiere a todo lo fáctico, y que pone en marcha, mantiene y dirige el movimiento de la existencia. Para el hombre reviste ante todo la forma ontológica de la idealidad. Ese patrón particular por el que el hombre lo mide todo y que señala a la vez qué es lo que en definitiva le importa y lo único que puede satisfacer sus exigencias, tiene un carácter universal: es la idea de la vida ilimitada, que todo lo abraza y que en sí misma es incondicionada.

Como estructura fundamental, desde la que Welte ordena y explica las múltiples formas de la existencia humana, se señala la lucha que nunca cesará de la infinitud ideal contra la finitud fáctica. Y de ahí derivan, como una ley interna del proceso existencial humano, los elementos de la finitud y de la infinitud, que constantemente cambian en las manifestaciones pero que mantienen su carácter fundamental, y que llevan al acuerdo en una forma de vida.

A medida que el hombre deja atrás el estadio de su infancia y empieza a realizar la vida que se le ha entregado y confiado dentro del marco de las posibilidades que se le otorgan, va tomando conciencia cada vez más clara de los elementos de finitud e infinitud, y se forma primero una alternativa de fundamento y después una alternativa de fin, de las cuales deduce Welte cuatro formas básica de existencia humana (una de las cuales es la forma de vida religiosa), cuyas consecuencias para la vida humana medita detenidamente.

La *primera forma fundamental* de existencia humana es aquella en que el hombre, con su finitud fáctica y la forma que se otorga a sí mismo con su obrar, se somete y somete toda su actuación a las exigencias de la infinitud ideal, tomando su norma de lo absoluto de su deber de verdad, bondad y salvación, que a la vez es su deber. Reducido todo ello a una fórmula, quiere decir: Yo hago lo que debo. Pero frente a esa forma de existencia fácilmente puede surgir la impresión de que el hombre a su vez está controlado; que no puede obrar libremente y sin limitaciones, como querría; que tiene que regirse por lo establecido que le presiona por todas partes y no le permite ser él mismo.

La *segunda forma fundamental* deriva del hecho de que la existencia humana, que toma conciencia de sí y se determina a sí misma, que desde el comienzo tiene que enfrentarse con las limitaciones de sus facultades, trata continuamente de desplazarlas y se alza contra los factores delimitativos; esa existencia humana tiende a burlar la mencionada inseguridad, que parece pender sobre la existencia impidiéndole la unidad consigo misma, y de tal modo pretende subordinar la infinitud ideal a la finitud fáctica, que ahora el proceso existencial parece seguir esta otra fórmula: Lo que yo hago es lo debido, y

porque yo lo realizo con mi pensamiento y acción, y sólo por eso, es justamente lo verdadero, lo bueno y lo que tiene sentido.

Pero, mientras que el hombre cree que por ese camino puede llegar a la meta con su indivisa voluntad de mismidad siendo libre e independiente de poderes transcendentes e ideales, se echa de ver que la idea impulsora de lo infinito en modo alguno ha desaparecido sino que continúa determinando y atrayendo al hombre. Se deja sentir en la necesidad de buscar y ver lo infinito en plenitud y alcance en el propio querer y obrar; se advierte en el impulso por tomar como infinitamente importante lo que el hombre hace aquí o lo que pretende alcanzar con su acción, quiere declararlo como tal y hacer patente en ello lo infinito e incondicionado; y se observa igualmente en la disposición a sacrificarlo todo en aras de esa realidad finita querida.

Eso puede ocurrir por la vía más bien extraña de que el hombre en su realización existencial cargue el poder, el impulso de vivir, las posesiones o el prestigio de una importancia infinita sometiendo a los mismos todo lo demás. Pero las más de las veces esa tendencia se ampara de otras representaciones que gozan de una mayor cotización pública, como pueden ser, por ejemplo, la ciencia, la técnica, la cultura, el arte o la misma religión, aunque para decirlo más exactamente, habría que referirse a su forma de expresión.

En cada uno de los casos el hombre convierte uno de esos valores en el epicentro de todo lo que él es y de cuanto le rodea, y a ello se hipoteca sin reservas para, con su ayuda, presentarse a sí mismo como infinitamente importante. Mas, como siempre están en juego cosas finitas y caducas, que han sido izadas a la categoría de realidades infinitamente importantes, se hacen necesa-

rios unos movimientos de esquiva con los que ocultar su finitud. Lo engañoso de la realidad finita tomada como infinitamente importante se descubre en los tabúes que se montan y en el fanatismo celante que se enciende y atiza.

En los tabúes negativos, que marcan lo que no se puede pensar y de lo que no se puede hablar guardando un silencio sepulcral; en los tabúes positivos que establecen lo que tiene una vigencia absoluta, lo que es intocable. El fanatismo, por su parte, es expresión de un celo vehemente con el que hay que velar sobre los tabúes a fin de mantener lo infinitamente importante que se ha recibido contra el aguijón de la finitud. En el terreno de la vida humana general esa forma de existencia se descalifica ante la razón, por cuanto que mediante sus tabuizaciones negativas y positivas desarrolla una forma de comunicación represiva, favorece la formación de guetos y refuerza las agresiones.

Cuando esa forma de existencia con la *hybris* de su finitud exacerbada conduce más pronto o más tarde a la crisis y al fracaso, porque la finitud fáctica vista en su conjunto se demuestra más fuerte, entonces a la existencia humana —en el caso de que se percate de esa situación— se le abre una nueva y última alternativa entre otras dos formas de existencia. La primera de las mismas, vista en el conjunto, es la *tercera forma fundamental,* es la desesperación por la que el hombre, de la experiencia imponente de la finitud y de la caducidad, saca la consecuencia de que nada tiene sentido. Welte pone de relieve la honradez y verdad, que subyace en esta forma de existencia al reconocer la propia finitud y caducidad, y explica la infinita hondura del sufrimiento del desesperado, consciente en lo más íntimo de su ser de que debería poseer la anhelada infinitud de sentido y salvación,

pero que no la tiene, advirtiendo que lo apasionadamente deseado es una carencia dolorosa.

No obstante la forma existencial de la desesperación va también ligada a la decisión de entrega y renuncia, de modo que la vida que discurre externamente no merece en realidad ser llamada vida cuando aparece como un auténtico vacío. En el fondo de esa resolución descubre Welte dos ideas: primera, que la existencia no vale la pena, si carece de un sentido universal; y, segunda, que la existencia carece de sentido, si no lo tiene ya ahora y yo puedo captarlo y llevarlo a término. Como no es ése el caso, se saca la consecuencia de que nada tiene sentido, y así yo renuncio.

Welte intenta soslayar la conclusión negativa que esa forma de existencia comporta, presentándola como consecuencia de una impaciencia y de una desconfianza, que pueden deberse a unas experiencias de frustración, pero que en definitiva carecen de fundamento, por cuanto que imponen al hombre la idea de que cuanto el hombre no puede comprender y no puede llevar a cabo en nuestro mundo experimental no es nada. La conclusión contradice además unas experiencias elementales de la vida: que estamos confiados a la existencia y entregados a la misma; hemos de existir y tomar la vida en nuestras propias manos. Y contradice sobre todo la experiencia por la que se ha de comenzar: la de vivir confiados y suponiendo un sentido a la vida.

Ante los criterios expuestos esta forma de existencia no se justifica, por cuanto que deja de lado el señalarse una meta: la autorrealización con una responsabilidad social.

La otra posibilidad, la *cuarta forma fundamental* de la existencia humana, es la *fe,* entendida aquí en toda su amplitud como forma de vida religiosa. En esa forma de

existencia el hombre dice sí a su finitud, y la asume con todo lo que comporta, incluida la culpa y la muerte. El hombre se toma como es de hecho. Pero ese sí a la propia finitud no tiene el mismo sentido en la fe que en la desesperación. Ésta, en efecto, no dice un sí pleno a su propia finitud, toda vez que al reconocimiento de la finitud une una actitud negativa frente a la misma, forjada en el desengaño de no cumplir en ella lo que el hombre más profundamente anhela. La fe dice un sí rotundo a la propia finitud, admitiéndola con el dolor que conlleva como algo que le pertenece al hombre, como su parte. Pero al mismo tiempo la fe afirma también lo infinito, y de tal modo que asienta sobre él la propia finitud y caducidad, aunque ese infinito en sentido y en importancia no se encuentre en nuestro mundo experimental. La fe lo cree más allá de todo cuanto es finito y mundano, y por ende más allá de todo cuanto el hombre puede hacer y disponer. Y así no se ve afectada por su fracaso. Esa forma de existencia religiosa afirma finitud e infinitud de una manera singular: la finitud fáctica como algo que compete a la existencia mundana del hombre, y la infinitud como el poder que rige la existencia humana, y que le asegura el anhelo de salvación que le corresponde.

Esta forma fundamental de existencia humana se acredita por cuanto que en muchos aspectos actúa sobre la existencia humana de un modo liberador. Ya no es necesario ningún tabú negativo que marque lo que no se puede pensar, de lo que no se puede hablar y lo que no se puede tocar. El hombre puede, sin miedo alguno, contemplarlo todo cara a cara y todo puede afrontarlo, porque está asumido por completo y seguro en el poder infinito. Ya no tiene necesidad de tomar ninguna cosa finita como infinitamente importante, porque no busca

lo infinito en ninguna realidad finita. Todo lo finito ha de mostrar que no es totalmente perfecto y que nunca será infinito. Con ello la existencia humana se libera para sí y para sus posibilidades en este mundo, que a su vez han perdido su azarosa importancia, por lo que ya no es preciso combatir por ellas con celo fanático. Ese cambio hacia la libertad en la existencia humana no sólo es una consecuencia de la forma de vida religiosa sino también es una prueba de su veracidad.

Semejante fe no puede reclamarse a unas razones convincentes, sino a lo que Welte denomina «llamadas interiores», que al hombre le resultan perceptibles y aceptables como verdad en la alegría de la existencia infantil, en la experiencia de la culpa, en el encuentro con la muerte y en la experiencia del «existes, luego tienes derecho a existir», aunque sólo sea en una actitud interna determinada: el hombre las percibe en la paciencia de una escucha silenciosa y en la libertad de la obediencia.

El elemento de lo finito, que puede encontrarse en las experiencias humanas de lo contingente, y el elemento de lo infinito que se deja sentir en el anhelo fundamental del hombre que busca sentido, felicidad y salvación, son para Welte, bajo la influencia de Kierkegaard y de la filosofía existencialista, ocasión para entender la vida humana como una realización existencial, que intenta equilibrar o compaginar en una forma de vida unitaria los elementos de finitud e infinitud, cambiantes de continuo en sus manifestaciones aunque persistentes en su carácter fundamental.

Entre las cuatro formas básicas de vida humana, que corresponden a las alternativas posibles en el juego de finitud e infinitud, Welte se ocupa sobre todo de los efectos de las formas de vida que reciben su marca y

cuño de una cerrada voluntad de mismidad (una autonomía de carácter absoluto), de la desesperación o de la fe (como forma de vida religiosa). Y logra hacer plausible que la forma de vida religiosa en comparación con las otras de tal modo recoge los elementos de finitud e infinitud, que actúa sobre la vida humana con efectos liberadores, responde a la confianza básica que sostiene la vida humana y por ende se acredita con la condición *ciertamente de que la religión o sus formas de expresión* no estén al servicio, y por tanto no puedan ser utilizadas, de una forma de vida marcada por una voluntad cerrada de mismidad.

Brevísimamente vamos a referirnos ahora a otras tentativas de justificación y acreditación de la religión en el campo de la antropología.

Wolfhart Pannenberg[40] hace hincapié en la estructura excéntrica del proceso vital humano, que Plessner había estudiado en su antropología filosófica[41]; y ello porque esa estructura específica, ese característico «estar en el otro» —condición previa para la objetividad del trato humano con las cosas—, describe también exactamente la estructura esencial de la fe. Porque también en esa forma de vida religiosa nos olvidamos de nosotros mismos al edificar sobre aquel o sobre aquello a lo que otorgamos nuestra confianza. Pannenberg procura poner de manifiesto que, como consecuencia de la estructura excéntrica «toda relación humana con objetos finitos implica ya una relación con lo infinito, es decir, que en definitiva tiene un fundamento religioso» (67).

También para Plessner la experiencia de que el hombre va más allá de cualquier contenido finito por el he-

40. *Anthropologie*, 57-71.

41. Véase *supra* 181-184.

cho mismo de captarlo, conduce a la idea del fundamento universal, esto es, de Dios, porque la estructura excéntrica del hombre supone algo que constituye un contrapeso a la fragilidad de la estructura en cuestión y puede prestarle apoyo. Al mismo tiempo, sin embargo, llama la atención sobre el hecho de que la excentricidad del hombre no se calma sin más con la idea de Dios, ya que el hombre también puede a su vez distanciarse y apartarse de ella. De acuerdo con ello Pannenberg se refiere a dos estados de cosas diferentes en ese contexto: la relación fáctica, por una parte, a lo incondicionado e infinito, implícita en el comportamiento excéntrico del hombre; y, por otra, la definición ideal de ese infinito mediante conceptos y representaciones, que por sí mismos son a su vez finitos y superables. Richard Schaeffler[42] recurre en la prueba de acreditación de la religión (para la que tiene ante los ojos la religión cristiana) a la teoría moderna de las ideologías; y, más en concreto, a los conocimientos de que los juicios del hombre sobre normas de la teoría y de la práctica están determinados por intereses que derivan de la circunstancias reales de su vida, y que el hombre siempre se empeña por situarse a sí mismo en el ámbito de lo justo y a sus oponentes en la injusticia, a fin de obtener con ello ventajas en las relaciones sociales. Esa trama de intereses y ese impulso a imponerse y autojustificarse ponen en peligro y corrompen la libertad espiritual del hombre. De ahí que para Schaeffler la acreditación de la religión (cristiana) consiste en el desarrollo de su fuerza crítico-ideológica que supera la ideología de raíz, con tal de que la religión se entienda y viva desde su centro.

---

42. *Der Wahrheitsanspruch der Religion*, en *Funkkolleg Religion, Studienbegleitbrief* 2, Weinheim-Basilea 1983, 85-116.

Nuestras consideraciones para justificar la religión han empezado por una crítica de la conciencia moderna, dominada por la idea de autonomía y por el motivo del poder, cada vez más descalificado como punto de partida y fundamento para la construcción de una identidad humana con responsabilidad social y para la conservación del mundo de la vida humana. La religión se acredita por el contrario ya que puede contribuir a solucionar esos problema capitales.

Así como la moderna idea de autonomía va acertada en su lucha contra todas las dependencias y alienaciones degradantes del hombre, convertida en el único fundamento de la concepción de la mismidad y de la realidad pone también en peligro y socava una verdadera autorealización humana con responsabilidad social. Ello se debe a que el principio de autonomía elevado a la categoría de absoluto se demuestra inadecuado para la comprensión de las relaciones sociales en las que se desarrolla la vida humana; pone además todo cuanto se encuentra fuera del sujeto en la perspectiva de lo que debe dominarse y acaba empujando al individuo al aislamiento[43].

En la religión el hombre no sólo se relaciona con algo que está fuera de él, sino que además se experimenta y sabe a sí mismo como alguien que existe por otro, que no es un individuo separado yuxtapuesto a otro en su mundo experimental sino un poder ontológico y una realidad que transciende al hombre con su mundo. Así, la religión permite al hombre percibirse y aceptarse a sí, a sus semejantes y al mundo entero como una realidad recibida y debida a otro. Con ello se pone como funda-

---

43. Cf. T. Koch, *Religion und die Erfahrung von Sinn*, en H.-E. Bahr (dir.), *Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion*, Darmstadt-Neuwied 1975, 120-145.

mento una actitud frente a la realidad que es indispensable, abierta, agradecida y respetuosa para las relaciones interhumanas y para el orden del mundo, a la vez que preserva contra toda absolutización de la realidad mundana, de los conflictos intramundanos y de las metas humanas.

Esta referencia fundamental aporta al proceso vital humano una honradez unitaria y credora de identidad, que permite comprender la vida del hombre en toda su hondura y profundidad. Estimula al hombre a fin de que no pase por alto y sin reflexionar sobre las experiencias fragmentarias de sentido y le capacita para superar las experiencias de lo absurdo y sinsentido y para resistir a la resaca de la desesperación. Le hace responsable para que en su conducta y actuación fomente activamente el bien. Lo dicho, sin embargo, sólo cuenta en el supuesto de que la referencia religiosa del hombre haga posible la libertad espiritual y no degenere en un sistema autoritario y hostil a las libertades.

Índice de nombres